

ALMADRABA



ALMADRABA

Proyecto multidisciplinar de arte contemporáneo en las orillas del Estrecho de Gibraltar

CARTA BLANCA / CARTA DE AJUSTE-BNV producciones

ALMADRABA

Es un proyecto organizado por Carta Blanca / Carta de Ajuste-BNV producciones

PROYECTO
ALMADRABA

Patrocinio
Consejería de Cultura, Junta de Andalucía / Universidad Internacional de Andalucía / Consejería de Educación y Cultura Ciudad Autónoma de Ceuta / Ministerio de Cultura, Dirección General de Cooperación y Comunicación Cultural / Les Musées de Marseille / Department of Education, Government of Gibraltar / Institut Français de Seville / Instituto Cervantes Tánger / The British Consulate Tangiers / Service Culturel de L'Ambassade de France / Office de la Culture de Marseille, AFAA / Fundación Municipal de Cultura José Luis Cano, Ayuntamiento de Algeciras / Mancomunidad de Municipios del Campo de Gibraltar / Autoridad Portuaria de Ceuta / Ayuntamiento de Tarifa / Museo Arqueológico de Tánger / Transmediterránea / Sony / Searless Medi@terranneé

Comisariado
Corinne Diserens y Mar Villaespesa
Asistencia de comisariado
Esther Regueira
Coordinación
Alicia Pinteño
Producción, gestión y financiación
BNV producciones

FESTIVAL DE MÚSICA

Patrocinio
Instituto Andaluz de la Juventud, Junta de Andalucía
Organiza
Munster Tourin y BNV producciones
Guión
Pedro G. Romero

CICLO DE CONFERENCIAS

Patrocinio
Universidad Internacional de Andalucía con la colaboración del Centro Andaluz de Arte Contemporáneo y del Institut Français de Seville
Coordinador
Jordi Esteva
Coordinación técnica
Miguel Benlloch y Alicia Pinteño

PUBLICACIÓN

Patrocinio
Autoridad Portuaria de la Bahía de Algeciras con la colaboración de la Consejería de Cultura, Junta de Andalucía
Dirección
Mar Villaespesa
Coordinación
Miguel Benlloch y Alicia Pinteño
Fotografías
Javier Andrada, Antonio Pérez, Javier Pérez, Francis Gomila, Sophie Boursat, Pepa Rubio, Pedro G. Romero, Local Cultura
Traducción al árabe
Fátima Amhot
Traducción del francés
Nadine Janssens
Diseño y producción editorial
Manigua

AGRADECIMIENTOS
África, Margarita Aizpuru, Fátima Amhot, Mohamed Amhot, José Luis Artiach, Joaquin Araujo, Bar "El Cossío", Hasan Bouzzidi, Zubida Bouzzidi, Charlie Catania, Patrocinio Colodrero, Juan Antonio Díaz, Nieves García, Victoria Gil, Richard Gomila, Gloria Guzmán, Delfín Hernández, Instituto Social de la Marina. Casa del Mar. Ceuta, Iponet, José Irigoyen, Haber el Jababi, Francisco y Geli de la Lastra, María Lastra, Bernard Linares, Genaro Marcos, Germán Medinabeitia, Sidi Mohamed, Paca Moya, Alba Obaya, Zaira Obaya, Mac de Paz, Fernando Pereg, Ángel Pérez, Claudio Pérez, Laura Pinteño, José Alberto Porfirio, Cinthia Portes, Juan Carlos Recio, Jesús Regueira, José Regueira, Jesús Reina, Clara Romero, Manolo Rojas, Liliane Schaus, Carmen Sigler, José Carlos Silva, Marta Suñer, Stephanie Sweet, Anne Marie Tennwissen, Fabio Testai, Nuria Uncea, Juan Fernando Vázquez, Juan Carlos Vadillo, Ruth Viciana, Diego Villegas, Elena Yanes, Said, Itaf, Zush.

Descalzos 8, 41003 Sevilla
Tf: 95-4560102 / 4564210
Fax: 95-4564133
e-mail: bnv@arrakis.es

Depósito legal: Gr 934-1998

La juventud como puente. La unión inexorable, permanente y rotunda entre dos orillas pasa por la construcción de un puente, nexo y vínculo, entre ambos lados. Cordón umbilical que acerca posturas, culturas y hasta sentimientos. La presencia del Instituto Andaluz de la Juventud en el proyecto *Almadraba* era obligada dado que esta institución trata de ser, entre sus mil funciones, un puente entre los jóvenes y la cultura de su entorno.

Mucho más si se trata de acercar a la juventud andaluza la cultura del Norte de África, tan cerca en metros y, en ocasiones, tan lejana en la piel.

Por ello apostar por este proyecto, porque con ello colaboramos a fomentar la cultura y formamos a los jóvenes. La educación, la cultura, siempre nos hace más libre. Nos hace romper barreras, fronteras y hasta unir orillas. Todo esto nos lleva a un mundo más tolerante, donde se respete cada uno en su diferencia y variedad. Los jóvenes han de educarse y formarse en los valores de la tolerancia y la libertad, para ello está el Instituto de la Juventud alentando esa toma de conciencia. El resultado final será, al menos esos esperamos, que sean los jóvenes los que sirvan de unión, de nexo entre las dos orillas. Un puente de jóvenes siempre supondrá un futuro solidario y más libre.

Federico Pérez Peralta
Director General del Instituto Andaluz de la Juventud

La ciudad de Ceuta, esa gran ciudad, la gran desconocida, ha querido formar parte en este proyecto internacional. Para nosotros es de vital importancia que el mundo entero sepa quiénes somos, ya que históricamente hemos sufrido el constante maltrato de nuestra identidad por la mayoría de los que sobre nosotros han hablado, sin llegar, ni intentar siquiera, a conocernos, injusticia que, al igual que otros pueblos, hemos sufrido, y por ello, la enorme importancia de que tal trato quede compensado con nuestro esfuerzo por darnos a conocer tal cual somos.

Todo proyecto cultural, y este en especial, nos abre las puertas del mundo, y con ello la posibilidad de darnos a conocer, Ceuta ha apostado aquí por el arte y la cultura, ha apostado por la tolerancia, y por la comprensión de los pueblos, somos Europa en África, el norte en el sur, occidente en oriente, y el primer mundo en continente del tercer mundo. Somos por ello la deseada para unos y la rechazada para otros. Somos el matraz donde se puede comprobar la reacción social de lo que es la Europa de los pueblos.

El proyecto *Almadraba* ha permitido el contacto entre ciudades y pueblos distantes en el espacio, distintos en su forma de vivir el día a día pero que comulgan con algo tan vital como es la cultura, instrumento que cada vez es más importante para unir pueblos dentro de este pequeño planeta azul.

Gracias por esta oportunidad.

Juan Jesús Barroso Calderón
Consejero de Educación y Cultura de la Ciudad Autónoma de Ceuta

El Estrecho de Gibraltar y la Bahía, donde se inscribe la Autoridad Portuaria de la Bahía de Algeciras, institución que me cabe el honor de presidir, es el marco en el que se desarrolla *Almadraba*, lo cual supone una gran satisfacción por participar en este importante proyecto cultural, no sólo como impulso a cualquier evento de estas características, en los que procuramos colaborar, sino porque constituye un fiel reflejo de lo que han sido, son y serán las instalaciones que gestiona la entidad que represento con presencia en los municipios de Algeciras, La Línea de la Concepción, San Roque, Los Barrios y Tarifa.

La Bahía de Algeciras, por sus especiales condiciones geoestratégicas, a lo largo de su historia ha sido un importante crisol de razas, culturas y economías que han marcado de forma indeleble, el devenir de la comarca del Campo de Gibraltar.

Esta indudable vocación internacional, como no podía ser menos, ha influido en esta Autoridad Portuaria y la ha mantenido en sus relaciones internacionales al más alto nivel, ya que nuestro puerto es hoy día una plataforma de distribución de mercancías de primer rango mundial, contando con la presencia de las primeras empresas nacionales y multinacionales ubicadas en las diferentes instalaciones portuarias de la Bahía de Algeciras.

No me queda más que agradecer a los organizadores del evento la iniciativa que han tenido y desarrollado, ya que, con ella, han unido las dos orillas del Estrecho con algo tan importante para todos como es la cultura: el primer vehículo de formación y progreso del ser humano.

Francisco Solís Miró
Presidente de la Autoridad Portuaria de la Bahía de Algeciras

La integración entre los países del Magreb y Europa es un proyecto que se está gestando desde muchos y muy variados ángulos como corresponde a una tarea histórica. Las resoluciones políticas a los estados, evidentemente de gran trascendencia, deben ir siempre acompañadas de relaciones más cercanas, de encuentros de comunidades.

La Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía tiene entre sus objetivos fomentar la divulgación cultural, ya que la cultura por su naturaleza propicia las relaciones y la colaboración entre todos.

Con el proyecto *Almabrada*, que tiene como escenario las dos orillas del Estrecho de Gibraltar, se pretende, a través de diferentes manifestaciones de arte contemporáneo, contribuir, positiva y activamente, al entendimiento, colaboración y conocimiento mutuo, ofreciéndonos la posibilidad de un intercambio fructífero entre ambas comunidades.

En palabras de Az-Zubaidi, preceptor de Al-Hakam II, "Todas las tierras, en su diversidad, son una, y los hombres todos son vecinos y hermanos".

Carmen Calvo
Consejera de Cultura, Junta de Andalucía

El pensamiento y la literatura social y política de los últimos años acude de manera recurrente al término globalización, tratando de dar nombre y caracterización al nuevo orden internacional. El devenir de la economía y del desarrollo se analiza cada vez más desde perspectivas que traspasan los límites de las divisiones administrativas extendiéndose a amplias áreas del planeta.

Esta tendencia generalizada a interpretar complejos fenómenos sociales desde una óptica uniforme, genera el riesgo de equivocar los análisis de realidades muy particulares. Así ocurre al tratar de conocer el mundo islámico desde la civilización occidental.

Recibir una información de primera mano de los acontecimientos que ocurren en los países del norte de África tiene un interés indudable para nosotros los andaluces, que habitamos un mundo casi fronterizo a ellos.

La participación de la Universidad Internacional de Andalucía en el proyecto *Almadraba* ha de entenderse desde esta ambición de conocimiento y desde la perspectiva de una cooperación cada vez mayor con los sistemas educativos de los países del Magreb.

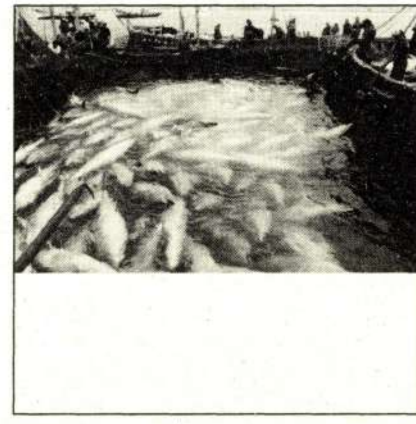
La almadraba, arte de pesca milenario que invade el mar en el Estrecho de Gibraltar, es un bello símbolo de un brazo tendido al conocimiento de nuestros vecinos y al mayor entendimiento con ellos.

José María Martín Delgado
Rector de la Universidad Internacional de Andalucía

A L M A D R A B A

Corinne Diserens / Mar Villaespesa





Mayo 1996. Las poleas chirriaban levantando a docenas de atunes, de entre 200 y 400 kilos, el rojo corría por la cubierta del barco japonés anclado en el muelle del puerto de Tarifa, Corinne Diserens nos proponía, a la productora BNV y a mí, desarrollar un proyecto en el marco del Estrecho de Gibraltar. Antes, Corinne y yo, en sus visitas al lugar, habíamos hablado de este marco en donde confluyen leyenda e historia, mitología e industrialización, Hércules y Pegasos, inmigración y comercio, tráfico de mercancías legales e ilegales, migraciones de aves vaticinadoras de augurios y pasos de individuos portadores de culturas.

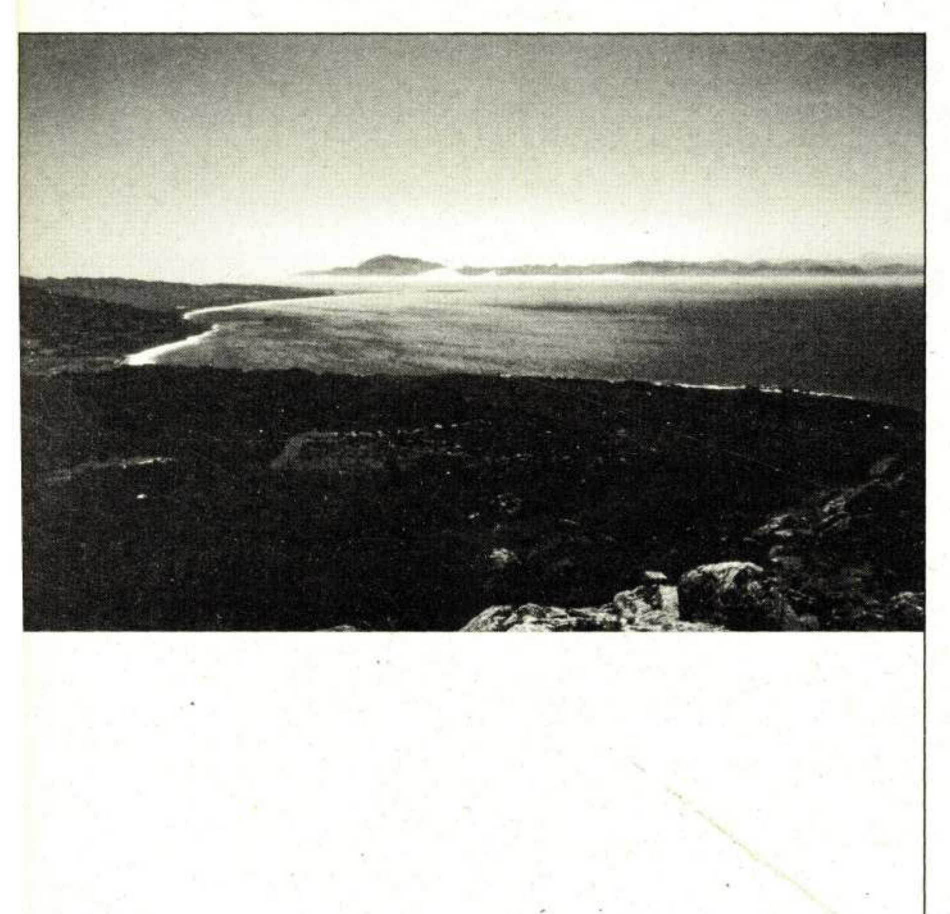
El Estrecho de Gibraltar es un espacio histórico y mítico, sociocultural y económico, pero, principalmente, es un espacio de cruce, por ello uno de los primeros objetivos del proyecto que nos proponíamos desarrollar (y que Corinne pensaba se debería titular *Almadraba)* era traspasar esta frontera o puerta, explorar las orillas del Estrecho para, también, extrapolar la situación y experiencia a otros ámbitos fronterizos.

El punto de partida, y el contexto, estaban claros desde un principio, luego tendríamos que iniciar el arduo proceso.

C O N T E X T O

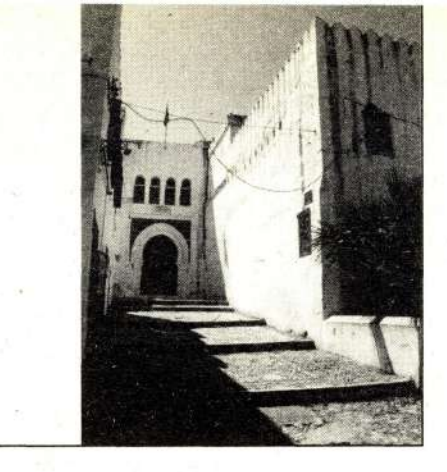
En la actualidad, se proponen ideas y proyectos de infraestructura de ámbito supranacional como instrumentos de integración económica, socio-cultural y política entre los países del Magreb y Europa (como referencias: la Conferencia Civil Mediterránea en Barcelona, la "Funding South Initiative" del European Foundation Centre y la Conferencia de Lisboa 1995). Se ha inaugurado el gaseoducto Magreb-Europa, que parte de Argelia, atraviesa

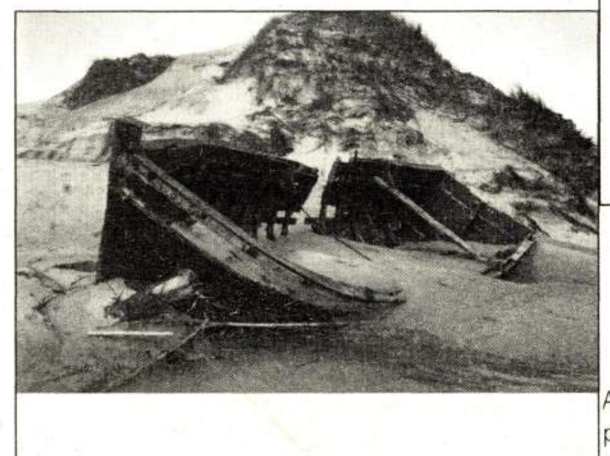
Marruecos y desemboca, para seguir su viaje, en el término municipal de Tarifa tras 45 kilómetros de recorrido submarino. Se sigue estudiando la vía de comunicación alternativa a la marítima –puente o túnel– que una España y Marruecos. Continúa el proyecto de Red Eléctrica de España de interconexión España-Marruecos, a través de un polémico cable de alta tensión entre las dos orillas, que ha tenido al lugar en "guerra" durante los dos últimos años y que, tras el reciente sometimiento de la población, por medios policiales, para acallar las voces diferentes a los intereses de las multinacionales, empiezan a aflorar las consecuencias, ya presagiadas por la plataforma anti-cable, en forma de noticias, en la prensa local: "Marruecos se prepara para recibir la primera central nuclear". De nuevo, la doble moral de los gobiernos democráticos de Occidente se dispone a limpiar sus calles principales mientras acumula la basura en los barrios periféricos. Por otra parte, el Estrecho es un lugar de pasaje, de flujo, de encuentro entre las dos aguas –el Mediterráneo y el Atlántico–, que contiene también toda la memoria de una división, de una historia de separación y migración. Después de la revolución industrial y el colonialismo, "la deslegitimación genealógica" (Fethi Benslama), estamos en una época caracterizada por el destrozo de los sistemas cerrados, de las redes tradicionales y de la identidad, es decir de los puntos de referencia con los que una sociedad vive naturalmente como tal.



MARCO GEOPOLÍTICO

El contexto implicaba fijar la atención en el marco urbano del Estrecho de Gibraltar, por lo que estuvo también claro el interés y la necesidad de actuar tanto en Tarifa como en Tánger además de en Gibraltar, Algeciras y Ceuta. La acción se inscribiría en las tres orillas –marroquí / gibraltareña / española– expandiendo la idea de cercanía, de preocupación por lo próximo y por lo tanto de reflexión sobre lo que nos separa; y decidimos, también, trazar una diagonal que sacara el Mediterráneo de su entorno físico inmediato para expandir el contexto físico en el que queríamos actuar a un marco sociopolítico más amplio. En dicha diagonal Sevilla y Marsella serían espacios significativos en sí mismos y por tanto marcos de eventos. La relación de artistas pronto se configuró en torno al espacio a explorar. En nuestra época, cargada de información, cada vez es menos posible diferenciar entre ficción e historia, por ello muchas obras de artistas exploran el tiempo de la historia y el espacio de la leyenda; estos artistas articulan un análisis crítico del presente, a través de sus obras, en las que se funden historia, mito, tradición oral, cultura popular y realidad social, para plantear problemas fundamentales de la experiencia. La reciprocidad de artistas y realidad reflejaría la importancia que las obras pueden tener en el arte contemporáneo y el diálogo crítico que aportan entre el mismo arte y el desarrollo posindustrial, entre el arte y la mundialización del mercado y la cultura, entre el arte y la información junto a las nuevas tecnologías. En definitiva, entre el arte y el lugar del ser humano en la sociedad actual: Farida Benlyazid, Terry Berkowitz, Pedro G. Romero, Sophie Boursat, Francis Gomila, *Local Cultura* –Miguel Benlloch, Raimon Chaves, Alonso Gil, Federico Guzmán–, Raúl Ruiz. Estaba claro que además de artistas de los países ribereños –Marruecos, Gibraltar, España– debían participar artistas de Francia y Estados Unidos, países éstos que han sido protagonistas en la pasada historia colonial y en la poscolonial actual.





Acercar a los artistas de diversas culturas y procedencias, a trabajar sobre un espacio físico lleno de significados, aportaría, además de las obras, multitud de ideas que enriquecerían y diversificarían una reflexión, nunca mejor dicho, sobre aguas "turbulentas". Y tanto los artistas como la variedad de temas, junto a una concepción del arte como vehículo de pensamiento y acción más allá del objeto artístico, nos llevaron a configurar un proyecto multidisciplinar en donde el cine, las artes plásticas y la música fueran más que obras permanentes, estelas que en sus líneas y figuras narraran otras historias sobre el lugar más allá de las "narrativas oficiales".
El Festival de música *Oído de los mundos* o "encuentro" de tendencias y manifestaciones se presentaría como clausura de la parte "expositiva" del proyecto, con el objetivo de dar cabida a otro grupo de artistas que expresaran, a través de la música, ideas que igualmente animaban el proyecto junto al deseo de que algo creciera, que las historias circularan en muchas y no en una sola dirección. Y para ampliar las direcciones, además de que expertos en el mundo árabe y en el Islam nos dieran algunas directrices sobre la diversidad cultural del Mediterráneo, planteamos un ciclo de conferencias: *Mediterráneo, la orilla sur ante la mundialización.*

HISTORIA Y LEYENDA

Desde aquel día, todos los fenómenos y eventos que transcurrieron en el Estrecho, un día más, un mes más, un verano más, como el paso de las aves de África a Europa, o el paso por la frontera de los emigrantes de Europa a África de vuelta a casa, o el viaje en las pateras muchas veces sin posibilidad de retorno, o la Guardia Civil y *el cuco* patrullando incesantemente, o los mercantes con rumbo fijo, los íbamos filtrando para el proyecto porque si cruzábamos la frontera pensábamos en Bosnia o en Palestina como símbolos actuales de los problemas que causan el nacionalismo, la xenofobia y los movimientos migratorios; si veíamos navegar mercantes pensábamos en la mundialización de la economía y si pateras en los fenómenos sociales de identidad y raciales que se están produciendo en la Europa actual.
La Fragmentación y la Globalidad, el Mediterráneo fraccionado, la Tradición y la Modernidad... Sí, era algo más que mirar por la ventana, que contemplar una puesta de sol más o un amanecer más. Fruto de dicha contemplación, y como la función crea el órgano, el marco de la ventana, o más bien el horizonte, se fue ampliando. Si al principio sólo veíamos la franja costera de Marruecos y los picos del pre-Atlas, pronto, las mismas líneas de las montañas nos llevaron a Argelia y de ahí a Egipto, al Líbano, a Palestina, a Turquía, y de ahí a Francia, a España, de nuevo a Marruecos, a Mohamed Choukri, a Fátima Mernissi, a Gema Martín Muñoz, a Naguib Mahfuz, a Amin Maalouf, a Edward W. Said, a Emine Sevgi Özdamar, a Sami Naïr, a Yves Lacoste, a Ramón J. Sender, a Ramón Mayrata, a Juan Goytisolo. *Tiempo de errores, Sueños en el umbral, Las sultanas olvidadas, Peur-Modernité/Islam-Democratie, Razones en contra de la confrontación Islam-Occidente, El viaje del hijo de Fatuma, Las escalas de Levante, Representaciones del intelectual, La lengua de mi madre, La vida es un caravasar, El Mediterráneo hoy, Los países subdesarrollados, Imán, Ali Bey el Abasí, El sitio de los sitios.*
Una vez más, la literatura junto al pensamiento crítico, nos llevaban por derroteros donde la ficción, la realidad y la historia se cruzaban.
En el cruce buscábamos la cercanía. Como en el relato de la escritora turca Emine Sevgi Özdamar, quedamos, de un modo u otro, unidos por el agua, ese agua que al hacerse frontera aleja:

Uno de los chicos dijo: "¡Vamos a la otra orilla! ¡A la otra orilla!" Nos levantamos, y las sombras se alzaron del suelo y cayeron al arroyo. Dejamos a las hormigas en la orilla y cruzamos el arroyo, con clavos y cajitas en las manos, en las camisas, hacia la otra orilla. Cuando llegamos al centro del arroyo, los chicos de nuestra orilla y los chicos de la otra orilla intercambiaron sus cosas. Un chico de la otra orilla me dio por mi peine azul roto ocho chapas de botella. Sacó el corcho metido en las chapas, apretó la chapa contra el borde de mi vestido y, por el otro lado del vestido, metió el corcho de la chapa. Yo estaba allí con ocho chapas de botella relucientes en el borde de mi vestido, junto al arroyo, y vi cómo los chicos de las dos orillas se ponían de pie en fila al borde del arroyo y orinaban en el arroyo. Creí que podría hacerlo también, así de pie. El agua me corrió por las piernas y no mojó el arroyo sino mi vestido. Los pises de los chicos se fueron con el arroyo. Luego vino una lluvia súbita y nos metió a los de las dos orillas bajo un mismo granado.

La vida es un caravasar

Luego, ya en el otoño fueron muchos viajes los realizados, ya con la memoria bajo el brazo, y divagaciones en torno a una frase articulada por Homi Bhabha: "Las naciones son narraciones".
Si en *Las mil y una noches*, Sherezade cuenta una historia que a su vez encierra otras historias dentro, nosotros también queríamos contar esos relatos que se ocultan. Como en todos los cuentos se hace ver una historia ante los ojos de uno, a la vez que también se muestra otra distinta. Igualmente, el escritor cairota Naguib Mahfuz, valiéndose de los recursos mágicos de la leyenda, comienza *Las noches de las mil y una noches* después de que el sultán Shahriyar ha oído durante tres años las historias de Sherezade, para construir una alegoría que nos muestra las contradicciones y los conflictos entre tradición y modernidad del mundo contemporáneo en general y del árabe en particular. Así, cuento tras cuento, las voces hablan, voces de mujeres y de hombres, contando cuentos de vida y muerte.
Fueron muchos más los organismos que visitamos en busca de patrocinio que los conseguidos; aun así, esos arduos viajes, reunión tras reunión, fueron gratos pues aun los que no aportaron sustento económico alguno lo hicieron en especias (como buenos comerciantes que recuerda el origen fenicio de esta zona costera y fronteriza: algunos sólo podían ofrecernos agilizar gestiones o infraestructura –su sala, su plaza de toros–). A la vuelta, los kilómetros o las millas se nos hacían más ligeros porque, en todos los casos, el proyecto era acogido con entusiasmo e interés, aunque algunos, más tarde, por intereses políticos se retiraron. Y mientras tanto fuimos conociendo más la historia de los lugares, nos zambullimos tanto en los folletos turísticos (emblemas de nuestra época fragmentada) como en los ensayos y en las charlas con los parroquianos:

Cuentan que corría la era Terciaria cuando un cataclismo por el que se hundieron continentes y emergieron otros, dio origen a la angosta franja marina separadora de Europa y Africa... Fenicios... La cultura no debe ser global... La mítica cultura helénica le dio el valor de ser una de las columnas del no menos mítico Hércules, Abyla, haciendo posible junto a Calpe, lo que con el tiempo se llegaría a conocer como el Estrecho de Gibraltar... La emigración nunca es insensata... Civitas romanorum... La música es nuestro petróleo... Guerras púnicas... Todas las culturas nacen de un encuentro de culturas distintas... Abderramán III... La civilización occidental se ha hecho mundial, las culturas, de ahora en adelante, son locales... En el siglo XIII comerciantes de todo el Mediterráneo, genoveses, pisanos, marselleses, catalanes... Vemos los países musulmanes como si nada se moviera en ellos... Mulay Ismail...Contra el hecho de que la información esté aboliendo los hechos... 1780 Texto de amistad y comercio... Las mezquitas del hachís... Árabes, españoles, portugueses e ingleses se la disputaron celosamente... Ningún Oriente es más querido por el corazón de los artistas europeos: Delacroix, Saint-Saëns, Matisse, Van Dongen, Tenesse Willliams, Paul Morand, Jean Genet, William Burroughs, Paul Bowles.... Al noroeste de Tánger a unos quince Kilómetros, el Atlántico en su encuentro final con el Mediterráneo delante de Cabo Espartel, unos kilómetros más allá, la historia se sumerge en la leyenda, las olas continúan excavando las Grutas de Hércules... ¡Algo estrecho nos une!... Donde se mezclan cuatro culturas –católica, musulmana, israelita e hindú–.

CORAZÓN DE ATÚN



Una vez más los pescadores arranchan las redes, la barquilla cunea de un lado para otro hasta bornear, golpeada por el oleaje, la línea del horizonte se convierte en oro para simular que el continente africano pende de un cordón de luz que reverbera su riqueza; una vez más el viento sopla y nos trae ecos del proverbio marroquí *Como el viento en la red* y una vez más se acerca la primavera cuya entrada oficial en esta zona será el 1 de abril cuando, de nuevo, llegue el carguero japonés que se llevará casi todo el atún,



dejándonos apenas el corazón. Antes, los pescadores, aquí reunidos, de Alicante, de Huelva, de Barbate, de Tarifa, habrán calado el copo y las boyas de plástico color rosa nos lo harán ver aunque esté bajo el agua, convirtiéndose las hileras de bolas en collares del mar o en metáforas del arte por su capacidad de hacer visible, de desvelar, lo que la cultura institucional quiere ocultar. La hierba ha vuelto a crecer, las vacas pacen felices pero no dejan de observar, parece que vigilan. A los peces no los vemos pero nos imaginamos sus ojos y, como los nuestros, tampoco bajan la guardia, porque en cualquier momento, ¿nos harán morder el anzuelo?



AGRADECIMIENTOS

Queremos agradecer a Joaquín Vázquez que ha conducido literal y metafóricamente el proyecto desde la ya lejana primera reunión, a Esther Regueira y Alicia Pinteño que en unas y otras de las tantas fases (preproducción, comisariado, ciclo de conferencias, publicación...) siempre han participado de todos los cruces del Estrecho, a Miguel Benlloch que en los momentos difíciles del viaje ha tomado las riendas con energía y sentido del humor. También a Pedro G. Romero que, desde sus conocimientos y pesquisas en el mundo del flamenco, el romancero, la chirigota y la música tanto sefardí como rai, nos dio las pautas, y casi todos los nombres, del Festival de Música, organizado en colaboración con Munster Tourin, a los que agradecemos aceptaran con entusiasmo un cartel tan poco comercial como insólito. A Jordi Esteva por colaborar a que dejemos de ver las sociedades árabes como un estereotipo. De entre los representantes de las instituciones que han participado en el proyecto, queremos darles las gracias a Claire Duvieux, directora del Instituto Francés de Sevilla, que desde un principio se mostró receptiva y colaboradora desde su vivencia del "sur" y a Cecilia Fernández, directora del Instituto Cervantes de Tánger, que desde el primer momento no sólo puso a disposición su sala de exposiciones, sino que aportó incontables gestiones desde su conocimiento e interés por la cultura marroquí. También a Farida Benlyazid no sólo por su participación como cineasta sino por hacernos comprensible, como ciudadana trilingüe, y a través de su sonrisa, parte de algunos de los mundos de una de las orillas del Estrecho, también a su marido Mehdi que en una noche mágica de verano nos abrió las puertas de su palacio tangerino donde pudimos reencontrar y descubrir olores que de tan familiares a veces ignoramos. Y, muy especialmente, a todas las instituciones que han colaborado así como a todos los artistas y conferenciantes que han participado, ya que a través de sus obras, textos y música nos han acercado a la realidad poliédrica y compleja del Estrecho de Gibraltar y del Mediterráneo, además de hacernos comprensible otros ámbitos fronterizos y, sobre todo, el espacio de la creación como universo sin límites. También, a tantos otros —fotógrafos, videocámaras, traductoras, capitanes, voluntarios— que han hecho posible un proyecto inmenso porque, aunque la distancia entre las tres orillas es de apenas unos kilómetros, el universo que alberga es ingente. Por ello creemos que si *Almadraba*, aunque iniciamos la travesía en la primavera del 96, empezó a atravesar cada una de nuestras cabezas mucho antes, tampoco ha acabado ni en el verano del 97 —una vez celebradas las exposiciones, acciones y conciertos— ni en el invierno del 98 —una vez impartido el ciclo de conferencias y editada esta publicación—, ya que no creemos que deba concluir sino engarzarse en otros proyectos, como se suceden los días y las noches, las calmas y los temporales de viento, o las estaciones de la pesca del atún que un año más se capturará con el arte de la almadraba.

Corinne Diserens / Mar Villaespesa
Marsella / Tarifa marzo 1998

Farida Benlyazid

Terry Berkowitz

Francis Gomila

Pedro G. Romero

Sophie Boursat

Local Cultura

- Miguel Benlloch
- Raimon Chaves
- Alonso Gil
- Federico Guzmán

Raúl Ruiz



Farida Benlyazid

Teatro Duque, Sevilla, 16 y 17 junio 1997

Proyección, y presentación por la cineasta, de algunas de sus películas como directora, guionista y productora.

Sur la terrasse (corto) 1995. Guionista y directora

Une porte sur le ciel 1987-88. Guionista y directora

A la recherche du mari de ma femme 1992. Guionista. Director Med Abderahman Tazi

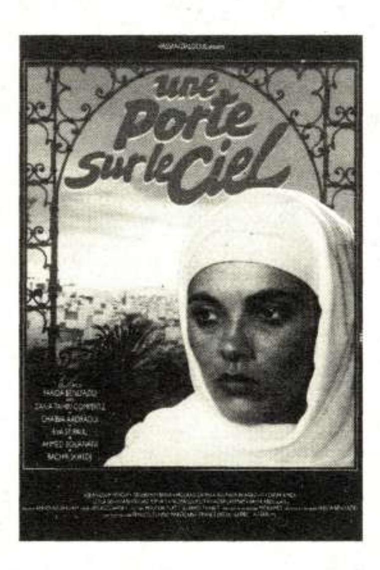
Poupées de Roseaux 1979-80. Guionista y Productora. Director Jillali Ferhati

Bab saha haftouh **Una puerta sobre el cielo**

باب السماء مفتوح

Sinopsis

Nadia regresa a Marruecos, que dejó hace muchos años. Los recuerdos se entremezclan en su imaginación. La casa de su niñez, le habla. Los objetos de su madre francesa, muerta muy joven, después de su llegada al país, la acosan. Confusa, decide escribir a Jean Philippe, el hombre que vivía con ella en París. Es entonces, cuando fallece su padre, y cuando se sumerge en una profunda crisis de identidad debida a la cultura occidental que ha adquirido, y a la vida cotidiana en Marruecos. El encuentro con Kirana, una mujer que recita el Corán y canta la pasión de Mahoma en las ceremonias religiosas, es como un detonante. Una amistad nace entre ellas, y un proyecto en común se pone en marcha: la construcción de una "Zaouia", un refugio para los débiles.





Farida Benlyazid, nacida en Tánger en 1948, reside en la misma ciudad. Licenciada en cine por la Université de Paris y Ecole Supérieure d'Etudes Cinématographiques. Su obra ha sido seleccionada y premiada en numerosos festivales de cine: Montreal, Los Angeles, Washington, Rimini, Bolonia, Alejandría, Valencia, Annaba, Cartago, Namur, Angers, Cannes (Semana de la crítica y Quincena de realizadores), Meknes.

En la actualidad está rodando la película *Kied Ensa* (basada en un cuento andalusí), cuya sinopsis ahora presentamos.

Directora:

- *Identités de Femme* (corto), 1979. Directora.
- *Une porte sur le ciel*, 1987-88. Guionista y Directora.
- *Aminata Traore, une femme du Sahel* (corto), 1993. Directora.
- *Sur la terrasse* (corto), 1995. Guionista y directora.

Guionista:

- *Poupées de Roseaux*, 1979. Guionista. Director Jillali Ferhati.
- *Badis*, 1986. Guionista. Director Med Abderahman Tazi.
- *Charek-Ghareb*, 1991. Guionista.
- *A la recherche du mari de ma femme*, 1992. Guionista. Director Med Abderahman Tazi.
- *Voleur de rêves*, 1993. Coguionista. Director Hakim Noury.
- *Je sui plus raisonnable que toi*, 1994. Guionista.
- *Kled Ensa*, 1995. Guionista.
- *Confidences*, 1996. Guionista. Para Majid Rchich.

Productora:

- *Une brèche dans le mur*, 1977-78. Productora. Director Jillali Ferhati.
- *Poupées de Roseaux*, 1979-80. Guionista y Productora. Director Jillali Ferhati

Ha publicado los cuentos *Une journée dans la vie de Hajja Leithmet* y *La patience est belle*, en Editions Autrement, Paris. De 1987 a 1995 ha escrito una crónica mensual para la revista marroquí *Le liberal*. Ha publicado en diferentes medios diversos artículos sobre la terraza en el mundo árabe, sobre Tánger o sobre Benazir Bouto.

Kied Ensa Khraft Moulat Lahbak **Astucias de mujer** o El cuento de la niña de la albahaca

خرفت مُلات الحبق كيد النسا

Sinopsis

Aïcha es la única hija de un rico comerciante cuya casa linda con el palacio del Sultán. Su ocupación favorita es cuidar las plantas de su terraza. Un día, mientras riega su albahaca, aparece en la terraza del palacio el príncipe y dirigiéndose a ella dice:

Príncipe: Lalla Aïcha, hija del comerciante,
tú que riegas la albahaca
dime cuántas hojas tiene la mata.
Aïcha: Cuándo me dirás, hijo del Sultán,
tú que conoces el libro de Alá
¿cuántas estrellas hay en el cielo,
pescados en el mar y puntos en el Corán?

Al día siguiente el príncipe sube a la terraza y no encuentra a nadie. Cuando Aïcha sube el príncipe ha desaparecido. Decepcionada se sienta a comer y recoge la comida que le ha caído en el pecho sin saber que el príncipe la espía. Al día siguiente, la pareja empieza su conversación habitual pero el príncipe responde con desprecio: "Vete golosa mal educada. Un resto de comida te ha caído en el pecho y lo has cogido para comerlo". Aïcha avergonzada sale corriendo.
Paseando con su fiel criada, Dada, ve al príncipe comiendo una granada y cuando un grano cae al suelo, lo recoge para comerlo. Esta vez la venganza es de Aïcha y quien huye avergonzado es el príncipe.
Al día siguiente el príncipe compra a un vendedor de pescado judío su mercancía y su asno. Disfrazado de pescadero llama a la puerta de Aïcha y le ofrece pescado gratis a cambio de un beso en la mejilla. Aïcha le da el beso y se va riendo. En la terraza, junto a su maceta de albahaca, vuelve a ser humillada por el príncipe.
Aïcha urde una venganza terrible. Se disfraza de esclava y acompañada por su fiel Dada se introduce en el harén. Desplegando sus encantos consigue quedarse a solas con el príncipe, vierte un somnífero en su té, ayuda a desnudar a su amado y cuando está dormido le afeita su cuidada barba y como humillación máxima le introduce un pepino por el culo.
Al despertar el príncipe, su humillación no conoce límites y sus deseos de venganza son aún mayores. Pide la mano de Aïcha, se celebra la boda y la primera noche le pregunta que quién es más inteligente si el hombre o la mujer. Si contesta que el hombre serán felices, si lo contrario será encerrada en un foso hasta que reconozca la superioridad masculina.
Pero el príncipe en su obcecación olvida los recursos de Aïcha. Esta, de acuerdo con su padre y con su fiel Dada, excavan un túnel que comunica su encierro con su casa. Cada mañana el príncipe hace la misma pregunta para obtener la misma respuesta de Aïcha.
Una mañana en la que Aïcha mantiene su obstinación, el príncipe le anuncia que parte a una cacería. Cuando llega a su destino encuentra cerca de su campamento una lujosa tienda. El príncipe curioso quiere conocer a su dueño. Le recibe Aïcha engalanada de novia, el príncipe no la reconoce y cae seducido a sus pies. Los amantes se entregan a los juegos amorosos más exquisitos.
Pasan los años y Aïcha sigue negando la superioridad del hombre. El príncipe sigue cazando a lo largo del país, cerca del mar, en el desierto y en cada una de sus expediciones se encuentra con una Aïcha disfrazada que le proporciona los más maravillosos momentos de placer. Pero no sólo placer, también le proporciona tres hijos, desconocidos para el príncipe, que llevan los nombres de los lugares en que fueron concebidos.
Un día el príncipe, tras la pregunta de rigor y la obstinación de Aïcha, le anuncia que quiere tener hijos y va a volver a casarse.
Aïcha horrorizada vuelve a su casa a través del túnel y prepara un plan desesperado.
En el palacio se ultiman los preparativos de la boda, cuando irrumpen en la sala de banquetes los tres hijos de la pareja destrozando todo lo que encuentran a su paso. Uno de ellos esgrime una espada con la que desgarra tapicerías, alfombras, tapices y en medio del caos, los tres gritan que son los hijos del amo de la casa. Atraído por el escándalo, el príncipe aparece en el salón y cuál es su sorpresa al ver a esos niños desconocidos que llevan una espada que él regaló a una de las bellas desconocidas, otro un anillo, etc.
Todo aclarado, los enamorados se unen por fin y olvidan sus preguntas nunca contestadas.

Farida Benlyazid

Terry Berkowitz

La misma tierra

Acción. Playa de Tarifa / Estrecho de Gibraltar / Playa de Tánger
24 junio 1997

Porque las divisiones y los límites nacionales son imposiciones arbitrarias...
Porque en las culturas cortadas por barricadas invisibles prevalecen costumbres de raíz común...
Porque todos, en cualquier parte, soñamos los mismos sueños...

Por todo ello y más, propongo un intercambio de arena entre España y Marruecos como símbolo de unión cultural e histórica entre ambos países.

Durante la última semana de junio, un día que el estado de la mar lo permita, dos pateras llenas de arena (una de una playa de España, la otra de una playa de Marruecos) se encontrarán en medio del Estrecho de Gibraltar. Allí, en alta mar, se intercambiarán sus cargamentos y cada una volverá al punto del que partió y, en la playa, descargará la arena "extranjera" para, así, dejar de serlo.

Terry Berkowitz

24 de junio

En una playa de Tarifa, parte del equipo de producción y una cadena humana de voluntarios, llenó una patera de arena; el capitán esperaba recibir la orden por GPS desde la otra orilla, donde se encontraba la otra parte del equipo, para zarpar a alta mar a la búsqueda del encuentro con la patera marroquí. Pero el viento de levante empezó a soplar poniendo en peligro que la acción se realizase. Aun así, a las 14 h. se seguía esperando; minutos más tarde se nos informó que el comandante de Tánger, definitivamente, no daba el permiso para que una patera zarpara de aquella costa. Aun así, aquella tarde seguimos albergando la esperanza de que tras nuevas gestiones, lo concedieran, y en el interés de mantener esa posibilidad no se informó a la prensa; ésta informó que la acción se posponía por la situación climática peligrosa en el Estrecho.

Las pateras se usan para pescar en ambas orillas. También transportan un cargamento de mercado negro e inmigrantes ilegales. Los botes y sus contenidos a veces zozobran o chocan contra las rocas de la orilla española. Mucha gente ha muerto. El gobierno de España toma una postura similar a la del gobierno de Estados Unidos con respecto a la frontera mejicana. Ellos intentan detener a los traficantes y a los inmigrantes con patrulleras. Los ilegales se devuelven a la dictadura de donde vienen. El gobierno de Marruecos prefiere ignorar la existencia de uso ilegal de pateras, y no existe un plan bilateral para tratar estos problemas. En la prensa marroquí no aparecen noticias sobre los ilegales.

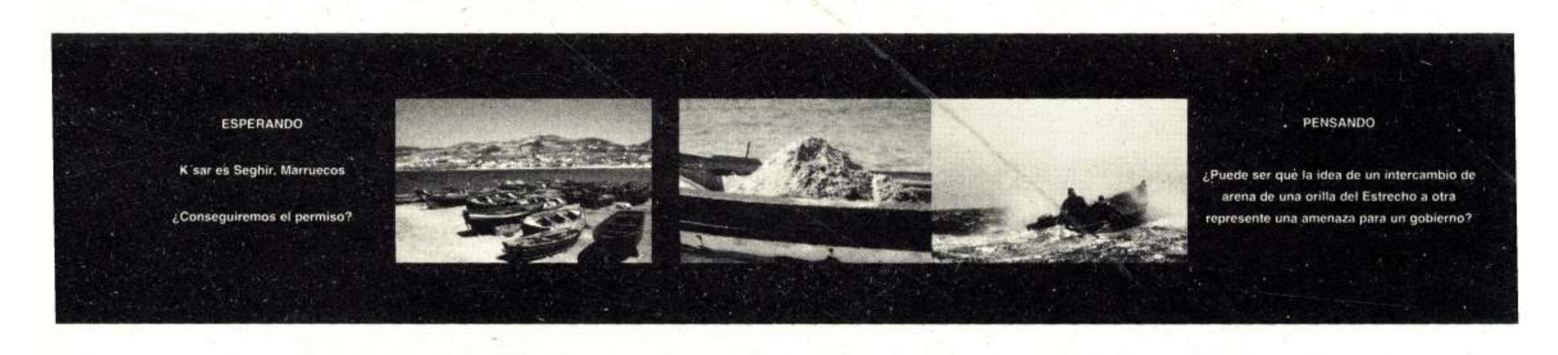


Terry Berkowitz es artista residente en Nueva York. Desde los años 70 ha realizado, principalmente, videoinstalaciones que ha mostrado en numerosos espacios alternativos, museos y centros de arte (Sculpture Center-New York, The Whitney Museum of American Art-N.Y., Contemporary Arts Museum-Houston, Hartford Art School, The Alternative Museum-N.Y., P.S.1-N.Y., Galeria Akumulatory Pozna-Polonia, etc.). En 1997 residió en Sevilla con una beca Fullbright para investigar sobre la leyenda y memoria que habla de las llaves que judíos y musulmanes se llevaron con ellos en su exilio forzoso tras la conquista final de Al-Andalus por los Reyes Católicos.

Crónica (resumida, de las gestiones de BNV, la productora del proyecto *Almadraba)*

6–20 de junio Envío de cartas a la comandancia marítima de Tarifa y a Tarifa Tráfico, la agencia que controla los barcos que cruzan el Estrecho de Gibraltar, para obtener los permisos para realizar la acción *La misma tierra*. Fax de la administración marítima del puerto de Algeciras con los permisos necesarios.
Conversación telefónica con el señor Benabou, subcomandante de la delegación del Ministerio de Pesca y Marina Mercante en Tánger, en la que se concreta que se debe hablar con el señor Tangi, director de la Cooperación Internacional para Asuntos Extranjeros. Conversación con la señora Benyaich Carima, del Ministerio de Asuntos Exteriores en Rabat, que pide se le envíe fax con la propuesta junto a una petición de autorización; enviado fax, también se le pide informe al Ministerio de Pesca y Marina Mercante en Tánger anunciando que la autorización está en curso. Sucesivas conversaciones diarias con la misma.

23–24 de junio Llegada a Tánger del equipo de producción. 10.00 h.: Encuentro con el capitán de la patera marroquí. 11.00 h.: Llamada de la señora Benyaich informando que su ministerio no ofrece problemas para la acción y que el permiso depende de la comandancia. 11.30 h.: El comandante recibe al equipo que le menciona sobre el permiso que se le solicita, del cual ha oído a través del señor Tangi y del Ministerio de Pesca y Marina Mercante, el cual ha recibido información de la acción desde la Embajada de Francia en Rabat. El comandante requiere permiso por escrito de los ministerios marroquíes competentes. 13.00 h.: Llamadas al señor Tangi y a la señora Benyaich comunicándoles las peticiones del comandante. 13.30 h.: Encuentro con el propietario y el capitán de la patera; visitas a las posibles salidas de la embarcación. Se decide como más apropiado el puerto de K'sar es Seghir. Se visita al capitán marítimo de la zona para informarle. Entre las 15.30 y las 11.00 h. del día 24 se producen cuatro citas con el subcomandante; dice que no ha recibido aún ningún fax con el permiso por parte de los ministerios competentes y que, por tanto, no puede dar el permiso. Pide los papeles de la patera que realizaría la acción. Nuevas llamadas a Rabat. 12.30–15.00 h.: Quinta y sexta visita al comandante que dice ha recibido una llamada del señor Tangi, pero ninguna autorización por escrito y, por tanto, no da el permiso. Se le informa que la acción ha sido pospuesta en la costa española por la metereología. Se le plantea una alternativa y permiso a la acción (llenar una patera de arena y navegar por la zona cercana al puerto sin zarpar a alta mar). El comandante niega escribir ningún permiso pero lo da verbalmente. Viaje hacia K'sar es Seghir. 17.30–18.00 h.: Encuentro con el propietario de la patera para comunicarle la nueva propuesta y el permiso verbal. Acepta ir adelante con la opción si se obtiene el permiso del capitán del puerto. El capitán de la patera se niega a seguir adelante sin el permiso escrito del comandante. Se intenta que se comuniquen entre ellos, pero no es posible localizar al comandante. Con estas negativas e "imposibilidades" se decide abandonar la acción, volver a Tánger y embarcar hacia Algeciras.



Todavía estamos esperando recibir el permiso de la autoridades marroquíes. Gracias a todas las agencias responsables en Marruecos: por recordarnos el poder del arte.

Francis Gomila

Cargo

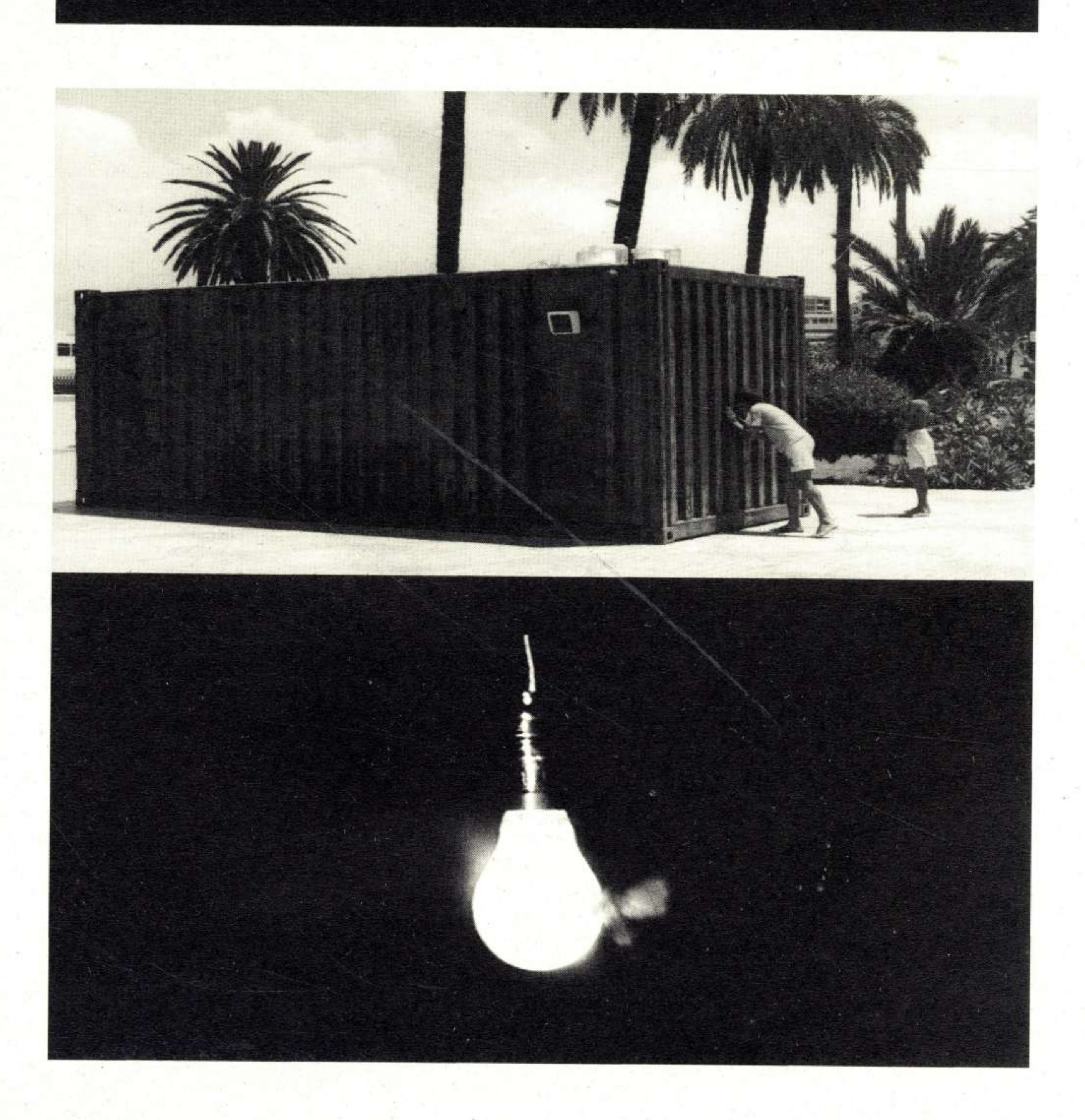
Videoinstalación

Gibraltar, 6–12
Tánger, 17–23
Algeciras, 26–31
Julio, 1997



Durante el mes de julio de 1997 un contenedor viaja de Gibraltar a Tánger cruzando el Estrecho que divide el continente africano de Europa y vuelve a Algeciras. Así completa una ruta triangular a través de las tres fronteras que dominan la entrada al Mediterráneo. La mercancía: una videoinstalación.

CARGO se muestra en una plaza pública, durante una semana, en cada una de las tres ciudades.



Pedro G. Romero

El trabajo

Sala Instituto Cervantes de Tánger / Antigua Cárcel Real, Tarifa 12-31, Tánger 16-27, Tarifa. Julio 1997

"Los mástiles de los barcos traíanle los palotes que hiciera, cuando niña, en el colegio. El cielo era aquel papel cuadriculado de su cuaderno, hilos de telegrafía, sin ellos velas en potencia, jarcias, palotes rectos –¡qué bien había terminado la línea!– y otros temblorosamente inclinados, llamados hacia el mar".
"Las grúas, los acentos circunflejos de los tinglados, los barriles, las cajas, los sacos, las chimeneas: todo menos los barcos; las maderas, los carros, los camiones, el carbón: todo menos el mar".
"Las sirenas de los barcos hacían señales desesperadas a sus hermanas mitológicas".
(Max Aub, *Geografía*)

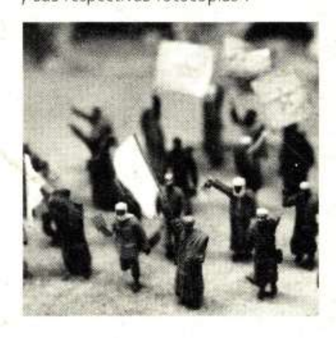
Tres versiones hay sobre las intenciones de Hércules al trazar el Estrecho de Gibraltar. En una separa los continentes africano y europeo para hacer un canal navegable, eliminando todos los riscos que impedían el paso a los barcos. En otra se dice que acercó ambos continentes para impedir que por el Estrecho entraran en el Mediterráneo ballenas y otros monstruos marinos. Una tercera, posiblemente síntesis de estas otras dos y originaria de un pueblo no marinero, atribuye la separación a un intento de que no pasaran monstruos terrenos de un lado a otro del Mediterráneo, y su momentánea unión, al uso como puente para trasladar el ganado robado a Geriones, desde Europa a África. Las tres coronan el trabajo con la construcción de las famosas columnas de los montes Calpe y Abile. Todos estos sucesos están dentro de la narración del décimo trabajo de Hércules. En el mismo se cuenta cómo Hércules roba a Geriones sus bueyes sagrados y los lleva a su patria, acompañándose toda la aventura de numerosos episodios, como éste de las columnas. La narración mitológica está emparentada con otros mitos, los cuales hablan de un héroe que vuelve del país de los muertos con algunos animales y los entrega al amor o conocimiento; también con la costumbre, más prosaica y aun viva en el África oriental, de cambiar la esposa por algunas cabezas de ganado.
Es de señalar un común denominador a todos estos relatos, un precepto compartido que nos ayuda a entender mejor la aparición y finalidad de las Columnas. Estas son el resultado de un trabajo hacia el lenguaje, es decir simbolizan la puesta en pie de un alfabeto, que es en explicación de Robert Graves, el alfabeto nuevo, urbano y cosmopolita que vendría a sustituir al más antiguo, que se relacionaría con los árboles. En efecto, descripción de la sustitución de las culturas indígenas europeas por otras que representan los pueblos del común indoeuropeo.
¿Para qué tantos preámbulos? Pues bien, se trata de dibujar el mapa en que se configurarán las actividades. El mapa de una geografía al servicio de la vida, como bien señaló Reclus, pero que efectivamente no es más que, y con los mismos mecanismos descritos en el mito, *un mapa para hacer la guerra, para multiplicar beneficios a la mercancía, para controlar los movimientos populares*, en definitiva y como ha descrito Lacoste, *un mapa para hacer la guerra*. Resulta por tanto evidente y superfluo de explicar cómo las constantes del suceso mitológico siguen manteniéndose hoy día, es más, cómo los proyectos de futuro sobre el mismo ámbito geográfico persiguen a la *narración* de la que el mito se hizo eco.
Pues bien, los trabajos a realizar en esta cota geográfica, no pretenden sino incidir en algunas de estas observaciones, son acentos dispersos, subrayados diversos.

Se describen a continuación los cinco núcleos de los que partirán las principales piezas para el proyecto *El trabajo*.

Básicamente se trata de una serie de intervenciones diversas, públicas o no, que en principio no constituyen evento artístico alguno y que, sin embargo, aparecerán como tales en una posterior exposición, en la que, a medio camino entre la documentación y el emblema, se mostrarán los resultados, como viene siendo habitual en mi trabajo. En la medida de lo posible se especificarán las características técnicas de las piezas.



Virgen de Europa / Virgen de África:
El efecto especular que el Estrecho causa ha fantaseado siempre con la recreación de dos mundos paralelos. Sobre los avatares históricos se invocan las semejanzas geológicas. Dos ámbitos con un destino común. Se hacen coincidir así, Gibraltar con Ceuta, Tánger con Tarifa, ..., resonancias de las dos columnas. Sobre esto, la idea es plegar una sobre otra, dos de estas ciudades. Las coincidencias de sus calles y sus casas, fijarlas con una relación de través. Lo que las atravesaría en este caso no serían más que cartas, misivas, un juego de correspondencias en el que un ciudadano, aun anónimo, de una ciudad le escribe a su coincidente en la otra. La idea se trama bajo el influjo de las *Cartas Persas* de Montesquieu o las *Cartas Marruecas* de Cadalso, un intento dislocado de traspasar una realidad a otra con voluntad ejemplarizante. Un mecanismo similar que en algún momento definí como: *con los usos y utilitajes propios del servicio de correos, de mensajerías, telefax, correo electrónico, y demás medios, envíos de todo tipo de objetos, imágenes, escritos, etc, con el funcionamiento de sobres trampa o paquetes bomba*. Las cartas serían en un número de veinte. Diez de ellas necesitarían traducción al árabe. También hacen falta los planos de dos de estas ciudades, sus listines telefónicos y las fotografías de las viviendas del susodicho carteo. Finalmente las fotografías ampliadas y sus respectivas fotocópias*.

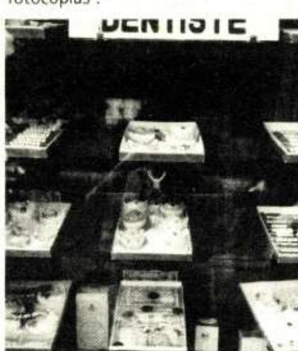


Virgen de la Luz:
No hay más que atender a la *guerra del cable*, la resistencia de la población de Tarifa a que el cable de transmisión eléctrica España-Marruecos pase por su término, para comprender como sigue vivo el mito del robo de los bueyes de Geriones. La importancia estratégica del Estrecho es algo tan evidente que no merece la pena insistir en ello, pero sí debe de señalarse como un factor nuevo entra en el juego. Los habitantes de ambas márgenes toman conciencia del valor geopolítico y quieren decidir sobre ello. La población del norte marroquí como principales disidentes de la monarquía alauita. Los yanitos marcando distancias con respecto a España, pero también con respecto a la Gran Bretaña. Y ahora en Tarifa, una población que, más allá del milenarismo de las posiciones ecologistas o de los varios economicismos del sector turístico, pretende definir sobre su presente para no volver a ser víctimas de la historia otra vez. Sobre las conflagraciones históricas se plantea la pieza. Tomando como línea de actuación el tendido eléctrico que pretende instalarse, se pretende colocar en algunas de estas torretas –las que por efectividad se encuentren más alejadas del núcleo actual del conflicto– una serie de artefactos que describan, en algún modo, las guerras, batallas y conflictos que tuvieron al Estrecho como escenario. Diez son los artefactos que se pretenden colocar, cinco en el lado marroquí y cinco en el lado español. El mecanismo de estas piezas se describió como: *documentación de acciones, objetos e imágenes emparentadas con los Judas, tradición que fabrica un monigote de trapos, para luego maltratarlo, dispararle, ahorcarlo, quemarlo o estallarlo*. Se construirían los artefactos, se colocarían y se documentarían fotográficamente. Finalmente las fotografías ampliadas y sus respectivas fotocópias*.



Stª Marion Calpense:
Una extravagante hipótesis. Como Graves explica, la erección de las columnas tiene su significado más oculto en la designación de un nuevo alfabeto, una nueva datación del lenguaje. Graves simboliza en la columna el nuevo alfabeto indoeuropeo de caracteres rúnicos que sustituye a uno anterior, de los árboles, que perviviría en los lenguajes poéticos de las antiguas sagas irlandesas y gaélicas. Su libro *La Diosa Blanca*, esta consagrado al estudio de esto. Se refiere también la visita, que en la Odisea cantó Homero, de Hermes a Calipso –que en indoeuropeo comparte origen etimológico *Kel-* con columna–, dueña de Ulises en aquellos momentos. Ogigia, la morada de Calipso, hija de Atlas, está situada en las costas del Estrecho de Gibraltar. La profusión de vegetación que tan minuciosamente describe Hermes al visitar la morada de Calipso, y la posterior destrucción de parte de ésta para construir la balsa y las velas con que volvería Ulises a su tierra, hacen pensar de nuevo en la descripción mítica de ese suceso. ¿Pero por qué se sitúan estas dos narraciones precisamente en el Estrecho? Dando un gran salto, situémonos en la obra de Joyce. En el Ulises, sitúa el episodio de Calipso en el capítulo cuarto. Encontramos referencias a Gibraltar, la patria de Molly, a Lunita Laredo, otra española, se comenta bastante literatura, barata la llama el Sr. Bloom, y finaliza el capítulo limpiándose el culo con uno de los cuentos comentados y el tañir mortuorio de unas lejanas campanas. Aparte del paralelismo con el episodio de Calipso, son de señalar las referencias a Gibraltar. Joyce sitúa allí la patria de Molly Bloom y hace abundantes alusiones a esta ciudad.

Sitúa allí su estancia en el ejército, su boda, su luna de miel, etc. Es sabido la meticulosidad con que Joyce se documentaba para describir un sitio que desconocía, que nunca había visitado. El ensayo de Rafael García Valdivia sobre el asunto, analiza las fuentes usadas por Joyce para referirse a Gibraltar con detallistas descripciones. Entre estas fuentes se encuentran los libros, que a modo de guías, había escritos sobre Gibraltar en aquel momento. Las referencias a la lengua de los lugareños, esa mezcla de castellano, inglés, italiano, judío y árabe, ¿no puede estar en la base de la idea de crear una nueva lengua para Finnegans Wake? De facto, sabemos que la *Interlingua* que creó William Burroughs se basa partes iguales en su experiencia con las drogas y en su conocimiento de las hablas gibraltareñas y el argot de los comerciantes marroquíes, hecho de retazos de las lenguas comerciales europeas. ¿No se obsesiona Roussell, igualmente, con el lenguaje y lo enmarca con exotismo africano, para conjugar sus *Impresiones de África?* Estas hipótesis podía habérmelas ahorrado, señalando simplemente que en todo lugar fronterizo los intercambios de lenguaje son proporcionales a los de mercancías. Las hablas resultantes de los márgenes fronterizos se asemejan necesariamente, a los balbuceos que las vanguardias artísticas emitían, cuando se situaban en los márgenes mismos del lenguaje. Así, desde hace algún tiempo, llevo elaborando un sistema propio de traducción de palabras a imágenes que mecánicamente cree disociaciones absolutas. El sistema parte de los residuos fonéticos del castellano y a través del tamiz del japonés, el japonés de Hiroshima, obtiene un nuevo campo de significados. El resultado final son una serie de emblemas que, titulados con una frase o palabra, se ilustran con imágenes que en principio nada tienen que ver con él. Estos paisajes absurdos empecé a realizarlos en una pieza de resonancias geográficas, que se llamaba *Calvario como Santuario*, y que trataba sobre las rutas migratorias en Europa. Están en marcha dos piezas más, una en Sevilla y otra en Badajoz. Aplicando el mismo sistema, que normalmente describo como el *aprovechamiento de la basura como elemento de construcción para emblemas, señales e imágenes, en el sentido utilitario, simbólico o azaroso del desecho, tal y como se realiza comúnmente*, en Gibraltar, pretendo realizar cuarenta y siete piezas, para el conjunto de emblemas de la misma. Se facilitaría el reportaje fotográfico de la ciudad y, finalmente, las fotografías ampliadas y sus respectivas fotocópias*.



Husein, o la Ashura:
Si antes he hablado del lenguaje en las fronteras en directa proporción con sus intercambios comerciales, ahora me referiré sólo a estos últimos, y a su semema principal, la moneda. Quiero señalar primero un vínculo con el mito descrito en la introducción. Las monedas, capital concentrado, tienen una vinculación directa con los bueyes de Geriones. Algunas variantes del relato hacen volver a Hércules del infierno con el ganado y unas copas de oro prendidas a la cintura. No olvidemos tampoco, que capitalismo viene de *Capita*, cabeza de ganado que significaba la riqueza acumulada en cualquier familia o poblado. La vinculación del relato mitológico con la costumbre de comprar a la esposa con ganado resalta más la evidencia. Por otro lado cuando miramos el Estrecho nos encontramos con, al menos, tres territorios de excepción fiscal y promoción del comercio, Gibraltar, Ceuta y Tánger. Mil datos podían referirse en este sentido. Nada más evidente por tanto que hacer circular algo como monedas, mensajes, consignas, etc. Recordemos las *Inserciones en los circuitos ideológicos* de Cildo Meireles. Aquí se trata de lo mismo, básicamente. Introducir alteraciones, cambios, metamorfosis en las divisas de uso corriente en los tres territorios económicos del Estrecho. La idea es hacer *elecciones, repeticiones y aprendizajes de las estructuras de aparición y evidencia del tránsito en mutaciones, lo que antes entendíamos como metamorfosis, en la cultura etnográfica y común*, como escribí en alguna ocasión. Serían necesarias por tanto las divisas en uso y su posterior puesta en circulación. Se documentarían unas treinta y tres piezas. Finalmente las fotografías ampliadas y sus respectivas fotocópias*.



San José Antonio Primo de Ribera:
Debería explicar este epígrafe. Cuenta Juan Goytisolo, que su primer vislumbre de la situación de despropósito que había significado la colonización española del norte de África, la obtuvo cuando un viejo marroquí le relató, en tosco castellano, el gran recuerdo que él tenía de los españoles, tanto, que cuando cada mañana se dirigía al centro de la ciudad siempre saludaba *a ese santo español tan bueno que han dejado ustedes allí, en la iglesia abandonada, ese santo, san José Antonio Primo de Ribera*. Este cuento se me apareció como el final, uno de los finales pues muchos otros continuarán a éste, de toda una serie de relatos que, desde el mitológico de Hércules, no han dejado de producirse en torno a los conflictos de esta frontera. En ese sentido toda una serie de piezas que vengo realizando, y cuyo mecanismo describí como el *uso de imágenes, sonidos, o textos a modo de corridas, canciones populares que relatan romances u otros relatos épicos, y que, en transmisión oral, van acercando los contenidos a situaciones familiares y cotidianas*, me pareció oportuno aplicarlo aquí. Las fuentes orales de romances que, llamados *fronterizos* unos, de *moros* otros, se mantienen vivos en la tradición de hoy, es inagotable. Las miles de variantes establecidas por la evolución de estos textos, sea entre los castellanos del interior y los andaluces de las costas, entre los poetas cultos y los cantores populares hasta llegar al flamenco, entre los judíos de Sephara en países eslavos o en territorios musulmanes, entre las culturas criollas e indigenistas de América, etc, necesitaría de un sistemático y riguroso estudio. Lo que en este caso me interesa resaltar es la narración corrida, esa estructura de relato oral, pero también de relato bailable. Señalar los bailes corridos andaluces o la pólvora corrida marroquí, como algunos ejemplos. La idea es realizar diez vídeos en los que, a modo de danza, se monten situaciones cotidianas con el fondo sonoro de algunos de estos corridos. Los vídeos podrán montarse con material de archivo o bien con material grabado en vivo. Necesitarán un montaje especial tanto para vídeo como para audio. En la exposición se acompañará su exhibición con las diez piezas que, a modo de cartelera, lo documentan. Finalmente las fotografías ampliadas y sus respectivas fotocópias*.



El Trabajo:
Una publicación recogerá aspectos complementarios de estas piezas. En forma de textos se publicarán en árabe, inglés y castellano diversas piezas de funcionamiento autónomo o, caso de la reproducción de las cartas, documental.
Una mirada global a los aspectos que más me interesaban en el espacio del Estrecho, vinculan éstos al trabajo, una idea descriptiva del trabajo, desde diversos puntos de vista, los que van desde su definición en las ciencias físicas hasta los aspectos más fantasmagóricos con que aparece en la cultura moderna. Las hazañas del propio Hércules son denominadas así, *Trabajos*, y no de otra manera se describe la separación que dio lugar al Estrecho de Gibraltar. Por otro lado *trabajo*, es el común denominador de la emigración africana y del contrabando, de la pesca y del tendido eléctrico transcontinental, de las desgravaciones aduaneras y del turismo, del tráfico de barcos y de la posición geoestratégica. Las rentas que en el liberalismo económico son capital acumulado, en física no son más que esfuerzo, trabajo. La poesía antigua hacía de éstas una palabra, un verso, un poema. El libro, con formato de libro de bolsillo y unas cien páginas aproximadamente, irá acompañado de reproducciones de algunas de las piezas, con un mínimo de cinco. El título de la publicación será *El Trabajo**.

* Las cualidades técnicas de las piezas pueden variar, siempre son aproximadas.

Pedro G. Romero
Algunas de sus exposiciones se titularon *El tiempo de la bomba; Fla-Co-Men; Fallas 41001-46003; Sevilla capital; El fandango de la bomba; Capital; ¿Llegaremos pronto a Sevilla?* y *El trabajo*. Realizadas estas dos últimas, en el Centro Andaluz de Arte Contemporáneo, de Sevilla, y en las ciudades de Tarifa y Tánger, dentro del proyecto *Almadraba*, respectivamente. Normalmente expone con las galerías Tomás March y Juana de Aizpuru. Los títulos de algunas publicaciones suyas son: *El tiempo en ~~Sevilla~~; Ni en la vida, ni en la muerte; La vida cotidiana en la puerta Osario y la puerta de la Carne; Cofradía y hermandad del Montre de Piedad* y *El trabajo*.

Sophie Boursat

Caminando sobre las cabezas de los muertos

Sala Instituto Cervantes-Museo Arqueológico, Tánger
12-31 julio, 1997

A la atención del señor Rudy Ricciotti, arquitecto y coleccionista de Arte, comprador y feliz propietario de la obra *Grand-mère* (1) que la autora, Sophie Boursat, realizó en las siguientes circunstancias.

Era una historia sobre una chilaba.
Una amiga me había invitado a pasar algunos días de vacaciones en Tánger, en casa de uno de sus amigos periodistas que vivía en la *Kasbah*. Aquel año vivía yo en Madrid, y ella, al final, no apareció.
Me encontraba sola en esta ciudad desconocida, en casa de unos anfitriones tan agradables como ausentes.
Una idea muy simple me poseía: comprar una chilaba blanca, la más sencilla posible. Como la visión que de ella tenía era más egipcia que marroquí, tal deseo era bastante difícil de satisfacer.
El guía que había encontrado en los primeros cien metros al abandonar el barco, me llevó a una tienda de unos amigos suyos. El alineamiento de esos miles de chilabas me dejaba totalmente indiferente y me iba a ir cuando una llamita rosa atrapó mi mirada. Me adueñé del tejido e, hipnotizada en un segundo, sucumbía a los reflejos chorreantes de un brocado de seda rosa con pesadas rosas de oro.
Me puse la prenda que, por su talla, sólo parecía destinada a un único ser: Yo.
Los mercaderes, redondeados los ojos por el cambio brusco, me felicitaron por mi buen gusto, siendo la chilaba muy antigua. Aboné un buen precio y salí, así vestida, a las calles de la *Kasbah*.
Son, como suele pasar, los comentarios de los niños los que me sacaron de ese regio embrujamiento de novia avanzando hacia el altar.
Una risa, quizás, atrajo mi mirada hacia la manga donde descubrí esa primera mancha. El sueño oriental empezó a quebrantarse, a cada paso, mi mirada se ofendía por una nueva magulladura. Ese esplendor que la novia había llevado el día de su boda, lo había llevado también a lo largo de su vida y ciertamente hasta una edad muy avanzada.
Es pues roja de despecho que llegué a la puerta de casa. Tenía una sola idea en la cabeza: lavar esta prenda, purificarla, absolverla por el agua. Subí a la azotea y emprendí sin más demora una colada enérgica.
Todo duró el espacio de un relámpago. De súbito, el agua amarilleó violentamente y cual una estúpida agonía, la chilaba acababa de vaciarse de su oro. En mis manos impotentes sólo quedaba un harapo de seda marchita.
No había sido capaz ni de poseer, ni de retener esa belleza. Se había escurrido entre mis dedos, borrada como una fotografía mal fijada.
Me sentía rechazada, extranjera. Poco antes de irme, deambulando, melancólica, por esas callejuelas, me paré en una tienda y hundí, a cambio de un dirham, mi mano en un cesto lleno de monedas. De allí saqué una fíbula judaica muy antigua que desde entonces no me ha abandonado.
Cada cosa tenía, pues, su sitio. La cogí.
Esta vuelta a Tánger no era anodina, es por ello por lo que decidí llevarme mi visón y hacer con él una chilaba.

Usted me pide que le describa *Grand-mère.*

Salió de un conjunto. El retratar para usted un trabajo, el transcurso de esos viajes, me permite preservar su unidad, luchar contra una dispersión que es el destino de cualquier conjunto.

Fueron tres viajes en total:
El primer viaje, pasé por Barcelona. Allí encontré ese extraño adorno para tocado que había de señalar mi presencia en lugares diversos.
Me quedaba en el Hotel Continental y me dedicaba a nocturnas sesiones de fotografía en el cuarto de baño. Cuestioné, con una cortina de ducha, la mística del *Jihab.*
El segundo viaje pasa por Londres, pues no podía obviar la presencia inglesa en el Estrecho.
Allí visité el Military Museum así como el Fly Market. En el mercadillo encontré algunos objetos que asociaba al proyecto. "A fish in the water" era un libro de memorias de un revolucionario sudamericano, el otro lado del océano existía hoy. La postal bordada de la Santa María, un recuerdo de la nave de Cristóbal Colón tal vez, me condujo a comprar ese mantel de lino para bordar.
Salí de Londres para Tánger donde me quedé tres semanas. Las dos casas donde había de vivir sucesivamente poseían bellas azoteas donde realizaba pequeñas escenografías para fotografiar con el visón y pequeñas piezas de ferretería.

Ese flujo de imágenes grabado durante esos dos viajes se volcará en el transcurso del tercero, sobre las paredes de mármol de la antigua Biblioteca Española, cubriendo de paso la vieja nevera republicana, pilar del lugar. La gran pizarra negra de las clases de español se convertirá en soporte de *Cent titres* (2), texto imagen, y el mantel londinense llega a ser *Estrecho,* cartografía delicadamente femenina en esa representación del Estrecho.
El mantel está puesto sobre una mesa. Sobre las líneas de tinta azules, frágiles e inacabadas como una palma abierta, de pie entre cuatro nombres de ciudades, un círculo dorado a modo de pedestal, un arito de ferretería localiza ese salto hacia el infinito, el desconocido marino que tanto tiempo simbolizó el Estrecho de Gibraltar.
Esos motivos florales jamás trabajados se retoman en la escultura *Grand-mère,* lo cual les confiere un parentesco bastante directo.
A unos veinte kilómetros de Tánger, se encuentran las Cuevas de Hércules. Observando, a la manera de los marroquíes, que Dios y la política son uno solo, inscribiendo en esta sola y única voluntad lo que hace la gloria del lugar, el perfil geológico de Mohamed V, decido realizar una fuente de hierro forjado.
Se colocará durante la exposición en los maravillosos jardines del Museo de Arqueología y la llamaré *Suffocations* (3).
Advierto que una luz amarilla, extraordinaria, llena las cuevas cuando, al atardecer, el sol barre con sus últimos rayos el dulce beso que intercambian Mediterráneo y Océano Atlántico, con su calor y su frío.
Todo estaba allí, incluso la pintura que yo trataba, *Almadraba,* volviéndose definitivamente pictórico ese

término que se traduce en Marsella por "pêche aux carrés" (4) y que es tan usado para la pesca de atunes. Pero antes de abordar la descripción detallada de la escultura que le pertenece, permítame evocar brevemente a mi abuela, Inés Valensi, nacida en Souid, en Túnez, hace noventa y siete o noventa y ocho años, y quien me regaló el maravilloso adorno que cualquier mujer que se precie debería poseer.
Esta mujer menuda, de nariz diminuta y de piel perfecta, manifestó a lo largo de su vida un humor cáustico aunque discreto, así como un don innegable para las matemáticas, don que heredaron algunos de sus descendientes.
Inés me transmitió su interés por el álgebra (o lo que en mí se traduciría por una atracción que va desde la abstracción hacia el infinito), el honor insigne, siendo madre de mi madre, de ser completamente judía, y el abrigo de visón del que se trata ahora.

Grand-mère

A quien quisiera juiciosamente hacer notar que *Grand-mère* se podría describir como una especie de "collage", confirmamos que sería el que un cuerpo amputado realiza idealmente con sus miembros fantasmas.
No hace falta decir que no tiene nada que ver con un bonito objeto surrealista. *Grand-mère*, a quien su realidad política le valió la censura en sus primeras horas de existencia, es también un cuerpo enfrentado con sus realidades simbólicas.
Ese visón de dama, domesticado por las volutas férreas que componen su palacete, volutas no de acero sino de un metal que adopta dócilmente toda clase de curvas, con la condición imperativa de que se le suba la temperatura, reposa sobre una estrella de seis puntas que debía desaparecer inmediatamente de la mirada conveniente del señor Habibi, conservador del Museo de Arqueología, lugar de su primera introducción en el gran mundo de los espectadores.
Ese cuerpo, así suspendido, se estira hasta el suelo en un triángulo fluido y luminoso: una bonita tela brochada azul y oro, rebordada según mis instrucciones y de modos variados, por jóvenes y lindas mujeres marroquíes. Está sujeto así por la fina tensión de un lazo de oro atado a un "orampon", un ancla ligera que tira al mar cualquier barco deseoso de soltarse cuanto antes.
Las mangas están vueltas y selladas sobre el corazón. En el suelo, la estrella de hierro fundido pesado. Durante mucho tiempo ha protegido la puerta de una sinagoga tangerina, hoy destruida. Yace ahora con pinta de mirar por debajo de las faldas o de ser el culo del mundo, o ese punto de casquete que da el eje de rotación.
Grand-mère es una escultura dedicada a ese poder extraordinario que posee toda mujer verdaderamente judía, el de viajar por el mundo entero y de volver judío a cualquier ser vivo que ella hubiese parido.
Este paso, tan importante como el Estrecho de Gibraltar, se efectúa a so capa (5), fascinando por completo a la autora de estas líneas, la cual encuentra, después de estos estudios isíacos, y en total acuerdo con Sigmund Freud, que hay algo realmente faraónico en el hecho de ser simplemente judío.
Grand-mère es hoy propiedad del señor Rudy Ricciotti, en el marco de un convenio que sella, entre el arriba mencionado y yo misma, los acuerdos siguientes:
La obra *Grand-mère* es canjeada para el disfrute, con todas las de la ley, de una conveniente habitación burguesamente vivida, en el bonito apartamento moderno sito en el número 16 del Square Belsunce, en Marsella, en la planta dieciocho de una hermosa barra del arquitecto Labourdette, por una duración de once meses que acabará el día de la san Wolfang del año 1998.
Ese apartamento está equipado con toda clase de cosas bonitas exclusivamente modernas y contemporáneas, así como del calor y de una vista incomparable, incluida nuestra querida Notre-Dame-de-la-Garde (6), lo cual proporciona a la artista-inquilina una fuente de alegría y bienestar moral y todavía más fuentes de nuevas inspiraciones de todo tipo sobre la amada ciudad de Marsella.
La artista se siente, según los propios términos de su contratante, en su casa durante esos meses y desea al señor Rudy Ricciotti tanto placer y comodidad moral, comprendiendo unos hermosos sueños, con la posesión de la obra de arte arriba descrita, *Grand-mère*.
A fin de concluir esta misiva que espera no haber cansado a su lector, unas últimas palabras que pretenden ser anunciadoras de una obra por venir y que no hubiese podido ser concebida fuera de las condiciones de este intercambio.
Descente vers Marseille (7) quiere ser un homenaje a la verdadera monumentalidad marsellesa, ese alineamiento sobre el mar que no se desvela del todo salvo desde una altura muy moderna. Bajaré andando, pues, las dieciocho plantas que me separan del suelo, me acercaré suavemente al enigma del centro, complejidad urbana que condensa, a los pies de la Canebière (8), el dinamismo comercial del barrio.
Este proyecto espera, como una hermosa espiral, partir del paisaje monumental para desembocar en la calle y, por qué no, sumergirse bajo tierra. Subrayaría, de paso, la calidad arquitectónica del edificio del Sr. Labourdette como, por ejemplo, el hueco de escalera abierto sobre el barrio a través de una auténtica ventana-cuadro.

Escrito en Marsella y acabado el 1 de febrero de 1998
Con mis sinceros saludos
SOPHIE BOURSAT

Posdata: Le agradezco sus esclarecimientos acerca de la denominación de las técnicas de pesca. De modo que tomo nota de que la pesca con cerco de redes (Almadraba) sirve para pescar peces chicos, y que la pesca "a la madraga" (9), destinada a los atunes, era una costumbre del siglo XVIII en Provenza.

Notas del traductor

1. "Abuela". En francés, "mère" (madre) suena igual que "mer" (mar). La "grand-mère" (literalmente gran-madre, es decir, abuela) juega también con los equívocos de la fonética. La abuela es la gran madre y el gran mar.
2. *Cien títulos*.
3. *Sofocaciones; Sofocos*.
4. La expresión se podría traducir por "pesca a los cuadrados", en referencia a la forma que adoptan los cuatro barcos entre los cuales se tensa la red.
5. En francés, "abrigo" se dice "manteau". "Faire quelque chose sous le manteau", literalmente, "Hacer algo por debajo del abrigo", significa hacerlo a escondidas. La locución "a so capa" es la que más se aproxima a lo expresado en francés, entendiendo que "capa" se refiere aquí al abrigo de visón.
6. Nuestra Señora de la Guardia.
7. Bajada hacia Marsella.
8. Avenida que desemboca en la parte antigua del puerto.
9. "Madraga", palabra provenzal designando la misma técnica pesquera que la almadraba.

Sophie Boursat

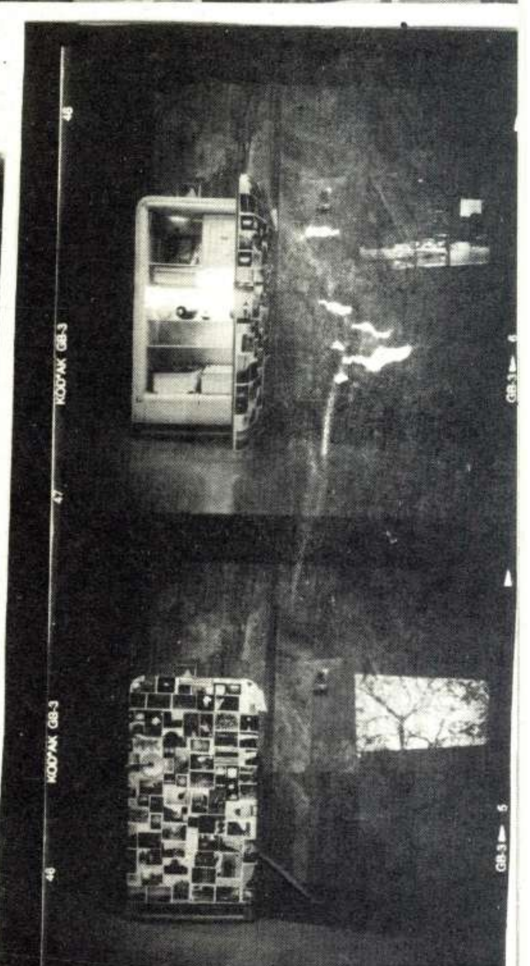
Caminando sobre las cabezas de los muertos






JULY




48
KODAK GB-3
47
KODAK GB-3
46

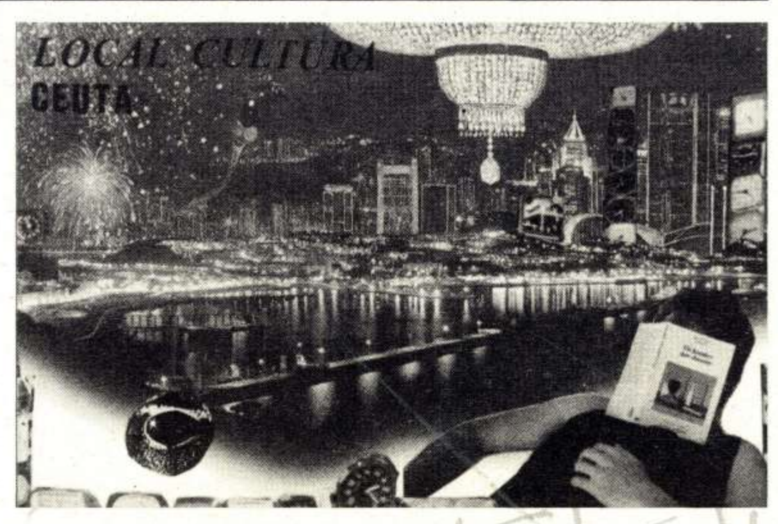

KODAK GB-3
41


KODAK GB-3
45

Local Cultura

Miguel Benlloch   Raimon Chaves   Alonso Gil   Federico Guzmán

Museo y Archivo de la Autoridad Portuaria, Ceuta
24 julio–agosto 1997



Promociona tu vida cotidiana

El objetivo de la propuesta colectiva de Local Cultura no es promover las grandes ideas morales que se asocian normalmente a la cultura, y en especial a la obligación política que se espera de las artes plásticas profesionales, sino más bien adaptarse a las condiciones concretas de vida intersubjetiva aquí y ahora, en la arena de la vida cotidiana. No esperen de nosotros grandes obras que les vayan a iluminar el camino. No contengan el aliento ante el nuevo asombro de originalidad creativa que les vayan a brindar los funcionarios del espectáculo.

El sistema de trabajo está inspirado por el SURF, deporte que se practica en la zona e incluye pintura, sonido y arte público. No nos interesa la estética tradicional del surf=camisetas, tablas, sino por citar a Evelio, su PRÁCTICA EXPERIMENTAL de vida.

La propuesta se compone de varios elementos que se concentran y expanden en una unidad móvil titulada *Lo que necesitas es amoral.* Dicha unidad es un coche pintado como si fuera una barca y dotado de un sistema megafónico y lumínico. Esta unidad ambulante retransmitirá un programa de radio que incluirá sonidos ambientales, músicas de sirenas, entrevistas a personajes normales, reportajes y la sinto-sinfonía para 200 alarmas de "relojes de Ceuta" a intervalos diarios, o sea... la vida cotidiana en directo.

Quremos reconducir el automóvil de la carretera al agua, cruzar la frontera y pasar la aduana, conducirlo, verlo pasar fugazmente todas las mañanas, aparcarlo como una cabina de teléfono o un kiosko de helados. La esquina del movimiento.

El objetivo de *Local Cultura* es promocionar la experiencia de la vida cotidiana social en Ceuta durante los meses del verano.

No queremos hablar de grandes temas universales a través de las grandes voces de la cultura. Nos interesa usar los medios de las artes plásticas para promocionar la vida de cada día.

Para ello, proponemos la celebración de un conjunto de exposiciones interrelacionadas, configuradas por cada uno de los miembros del colectivo, que tienen su base de operaciones en la sede de *Local Cultura,* el Museo y Archivo de la Autoridad Portuaria, y que se expanden con intervenciones (1) específicas por toda la ciudad.

Las salas del Museo acogen una serie de barcas o pateras tergiversadas como espacios expositivos. Cada barca contiene el desarrollo de un concepto específico a cargo de cada uno de los artistas. De esta manera las exposiciones se conciben como una propuesta unitaria que se autoorganiza a partir de elementos autónomos. Organizar una flotilla de desembarco metafórica dentro del Museo Marítimo.



(1) Las intervenciones* urbanas pretenden capturar el haz luminoso del Faro de Ceuta para reorientarlo hacia otros ámbitos del deseo. Esta intervención temporal consistiría en localizar un espejo utópico en diversos puntos del barrido del haz luminoso del faro para crear una zona de reflexión alternativa sobre diversos elementos urbanos del entorno. Este sistema de reflexión itinerante se ubicará en distintos espacios en noches sucesivas. Otra acción consistiría en cruzar la frontera España=Marruecos vestidos con trajes de espejo en una acción simbólica. El objetivo es convocar la acción beneficiosa que según el *feng shui* tiene colocar dos espejos enfrentados a la entrada de un recinto.

(*) Las intervenciones no se realizaron por problemas técnicos y de presupuesto

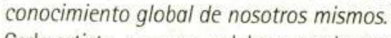
Miguel Benlloch



Barca A: *Osmosis* configurada a partir de la colaboración de artistas (con obras en diferentes medios: dibujos, vídeos, óleos, esculturas, fotografías) que han trabajado con el marco de referencias del Estrecho de Gibraltar o de otros ámbitos fronterizos, debido a que en el proceso del proyecto *Almadraba* hemos ido conociendo un pensamiento anterior al nuestro sobre el espacio geopolítico del Estrecho, expresado a través de obras; son de artistas **(Rafael Agredano, Ahmed, Pilar Albarracín, Javier Andrada, Farida Benlyazid, Manolo Cuervo, Jorge Dragón, Faidi, Angustias García e Isaías Griñolo, Alonso Gil, Victoria Gil, José María Giro, Guillermo Herrera, María Antonia Hidalgo, Abraham Lacalle, Rogelio López Cuenca, Preisswert, Antonio Perumanes, Pepa Rubio, Carmen Sigler, José Luis Tirado)** que se sitúan en diversos planteamientos estéticos pero que han unido su mirada en los vértices que separan los continentes africano y europeo y en los conflictos que en ellos se producen, conformando un poliedro fruto de los procesos osmóticos que se crean en el choque de corrientes con distinta intensidad.



Las obras se recogen en una microexposición –dentro y fuera de la barca– bajo un título inspirado en una frase de Juan Goytisolo: *La mirada de los demás forma parte del conocimiento global de nosotros mismos.*





Cada artista, a su vez, colabora con la propuesta de tres piezas musicales; a partir de todas ellas se crea la banda sonora de *Local cultura: Mi x ti = (zaje)*, a modo de madeja con cientos de hilos que pueden enredarse y desenredarse. En el proceso de grabación se cruzan las distintas energías depositadas por cada artista en la elección de las músicas, volviendo a señalar que la realidad es la estela dejada en el cruce de los individuos: un espacio sonoro como metáfora de los conflictos y las armonías que aquel produce.

En este espacio sonoro, un hombre danza vestido con un mono de trabajo azul cubierto por cientos de espejos, devolviendo la luz recibida e irradiándola en todas las direcciones.

Miguel Benlloch, nace en Loja en 1954. A comienzos de los 90 comienza su actividad como performancero realizando varias acciones como *Tengo tiempo, Tránsito, Reversible, Inmersión, Osmosis*... Sólo tiene dos defectos: no le gusta acostarse y no le gusta levantarse.

Raimon Chaves

Barca B: *Tumba la barca* configurada con herramientas y objetos diversos como formas metafóricas de derribar un muro a partir de un conjunto de utensilios. Esta pieza, que se concibe como una intervención en la arquitectura, habla de los problemas de la estetización de la violencia.

Alonso Gil



Barca C: *Sinfonía del sueño* configurada como un salón oriental en cuya popa hay un bazar de relojes donde se realiza un fonoevento con 200 despertadores de Ceuta, sincronizados para que sus alarmas suenen en una sinfonía-trance-composición.

Alonso Gil, nace en Badajoz en 1966. Aunque su actividad se desarrolla entre la escultura, la pintura y la fotografía su obra crea constantes conexiones co otros medios. En 1989 presenta su primera exposición individual en Hamburgo. En la actualidad realiza su trabajo entre Nueva York y Sevilla.

Federico Guzmán

Promociona tu vida cotidiana
* programa de radio
* unidad móvil

espejo
hielo carbónico
coche pintado
como una barca

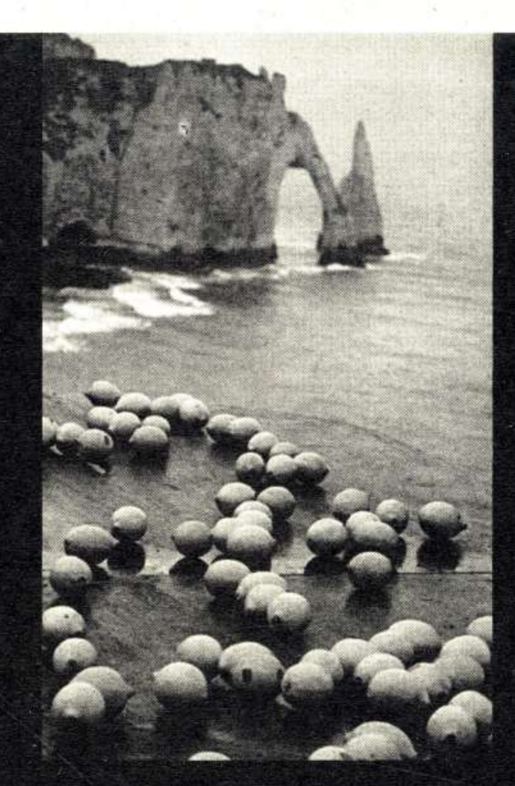
Barca D: *Promociona tu vida cotidiana*

configurada con la infraestructura técnica y los elementos de documentación visual y sonora con los que se elaborará, desde la embarcación-coche, el programa de radio del mismo título.

Federico Guzmán, nace en Sevilla en 1964. Su obra muestra los tránsitos de la autoría a los proyectos colectivos. Entre éstos: *Cápsula de Tiempo Córdoba, La Isla del Copyright, Além da Agua.* En la actualidad sigue trabajando en utopias piratas, junto a Raimon Chaves en Colombia.

Raúl Ruiz

Cinemac, Les Musées
de Marseille
5-25 noviembre 1997



Ciclo de películas

Mammame 1985

Mémoire des apparences 1986

Le professeur Taranne 1987

La Chouette aveugle 1987

Tous les nuages sont des horloges 1988

Paya et Talla 1988

Derriére le mur 1989

Fado majeur et mineur 1993

Trois vies et une seule mort 1995

Genéalogies d'un crime 1997

Desde el silencio de Welles y la partida de Buñuel para La Vía Láctea, se habla mucho del retorno del cine a la ficción. Pero bastante poco del retorno de la ficción. Las películas del realizador chileno, residente en Francia, Raúl Ruiz son relatos y tienen un carácter iniciático. Enrevesadas o maléficas todas sus películas tienen un encanto. Incluso si él ha tenido que esperar diez años (desde la caída de Allende en 1973, que aleja a Ruiz de su país natal al estreno, en el año 1983, de Trois couronnes du matelot) para que un público entienda esta "locura".





Raúl Ruiz realizó estudios de Derecho y Teología. Más tarde comenzó a escribir teatro y en el año 1960 el departamento de cine experimental de la Universidad de Chile produjo su primera película: La Maleta; a lo largo de esa década trabaja para la televisión chilena y la mexicana. Desde 1969, junto a Valeria Sarmiento (co-realizadora, asistente y montadora de prácticamente todas sus películas) no deja de hacer cine a la vez que sigue escribiendo obras de teatro, realizando puestas en escena e incluso presentando instalaciones en diversos museos de Europa. En el año 73 se instala en Paris.



festival de música

OÍDO DE LOS MUNDOS

Plaza de Toros de Algeciras
26 julio 1997, 21h.

Oídodelos mundosOíd

Banda de música de los Cacarrutas del Monte (Chirigota de Cádiz)
Macromasa & Banda municipal de música de Algeciras
Salvador Bocanegra del Gastor

The Master Musicians of Jajouka

Kiko Veneno

US3

Muslimgauze
Grupo Gnawa

¿Una semana musical o un festival popular?, ¿un festival de músicas del Estrecho?, ¿un festival de músicas étnicas o folklóricas?, ¿un festival pop-rock o tecno?, ¿cruce de culturas o cruce de cables?, ¿preguntas o respuestas? Todas estas preguntas siguen abiertas y sin respuesta, cuando cerramos el cartel, y no en vano el evento se celebrará en la Plaza de Toros de Algeciras, sobre el paisaje del Estrecho de Gibraltar. Esa era la intención. No contestar a preguntas y planteamientos que nos parecen en su propia formulación falsos, de principio a fin, como el abusado término de mestizaje. La geografía nos ayuda entonces, como metáfora de una teoría sobre lo musical, que para nosotros se produce sin un centro claro, desarrollándose en horizontal entre los diversos sonidos y culturas, y en vertical entre las diversas categorías musicales y sus prestigios. A esa mescolanza sobre el escenario queremos unir variedad de públicos. Variedad de atenciones que escuchen, entren y salgan, según gusto e intereses pero que todos tengan la oportunidad de contaminar sus criterios con los del vecino. Que vayan desde los familiares de los músicos de la banda local hasta los más modernos bacaladeros, desde inmigrantes magrebíes hasta comerciantes con vocación de escatología chirigotera, y desde luego oídos para cualquier clase de música. El Relato, pues no de otra manera podemos llamar al programa de músicos, va por tanto desde el sur del Magreb hasta el norte de la Península, pasando por ese agujero negro que es Gibraltar y que nos pone en contacto, del mismo modo, con una pista de baile de Manchester que con una celebración religiosa en el norte de la India, pero también se desarrolla desde el evento popular de una fiesta en la calle hasta la sala de conciertos más elitista de cualquiera de nuestras ciudades.

Un festival con las intenciones de mantener siempre un criterio abierto a base de multitud de recursos, como la superposición de estilos musicales que planteen conexiones entre las distintas músicas, la interrupción de los ritmos fascinantes entre unas actuaciones y otras para aunar conocimiento con placer, la aparente mezcla de contrarios para mantener un sentido crítico que no carezca de alegría; en definitiva, mantener la tensión permanente entre nosotros y la música y el baile, para posibilitar ese sentido de pertenencia y comunión pública que la fiesta permite, sin caer en la alienación fascinadora y fascista, manipuladora y mercantilista en la que estos eventos tan a menudo se transforman. Una narración a la que sólo podemos Ilustrar con notas que expliquen el por qué de la aparición de cada grupo o actuación en este determinado Relato. Ni que decir tiene que para confeccionarlo se han tenido que barajar cientos de posibilidades y atender a las realidades que el tiempo y sus diversos mercados nos han permitido. Las notas que lo ilustran (Ilustración, tanto en el sentido de ejemplificar un caso con iluminación o dibujo como en el de más alcance de formar el gusto con docencia y tolerancia) son las siguientes:

Banda de música de los Cacarrutas del Monte

Previa a cualquier intención artística, la música es un exorcismo contra los fantasmas de la vida, el tiempo, el trabajo, la muerte. En rebeldía nace el carnaval y algunas de las manifestaciones más importantes de música popular. Una chirigota de Cádiz, carnavalesca en todas sus concepciones musicales, las que aúnan los ritmos negros del tanguillo con el fraseo castellano; una música aprofesional, popular, que lleva utilizando el *sampleo* popular, el popurrí, más de un siglo.



Macromasa & Banda municipal de música de Algeciras

Unos músicos de vanguardia se unen a una formación clásica, la Banda de Músicos de un pueblo, y el sentido de lo local que eso significa. El mismo que la chirigota anterior parodiaba. Y no es casualidad, Macromasa, entre otras actividades parartísticas, bajo la advocación del carnestolendo Rabelais, al que cita, consigue familiarizar conceptos de vanguardia con un sonido popular.



Salvador Bocanegra

En El Gastor, en la sierra de Cádiz, perviven los gaiteros. Estos tañen una gaita, especie de chirimía, que se construye y toca en medio pueblo de El Gastor. Se trata de una flauta de adelfa, de unos diez centímetros, con una pipeta para la vibración y cuatro agujeros para el aire, sirviéndole un cuerno como caja de resonancia. Algo tan enraizado y aislado, como próximo en su sonido a los toques de gaiteros del enfrente beréber.

The Master Musicians of Jajouka

La conocida formación —nadie tuvo nunca tantos y tan buenos padrinos, son de sobra conocidos sus referentes desde Jimi Hendrix o Brian Jones de los Rolling Stones hasta William Burroughs o Paul Bowles pasando por Ornette Coleman o Pharaons



Sanders–, de una banda de músicos de carácter religioso, cuyos toques se desarrollan en una música de trance, que cada vez actúan más auto-conscientes como artistas, desplegándose a lo largo de su propia tradición.

Kiko Veneno

Sus últimas declaraciones culpan a la chirigota de Cádiz de ser su mayor maestro. Su último disco *Punta Paloma*, se sitúa nominalmente sobre el Estrecho. Punta de lanza de la música que devolvía raíz popular a formas musicales y textos recitados; desde la formación del grupo Veneno con los flamencos hermanos Amador, no ha dejado de ampliar sus referentes desde el tecno a la trova dylanesca, desde la rumba cubana hasta el tambor africano, desde el pasodoble hasta el *hip-hop.*



US3

Lo que hace Kiko Veneno con el flamenco se lo aplican los US3 a la pista de baile. *Acid house, muzak,* bebiendo en Donald Byrd, Art Blakey o el propio Thelonious Monk. Un desarrollo que en principio parte del catálogo de *Blue Note*, uno de los sellos más representativos del jazz previos a la explosión *Free.* Una especial reconciliación entre las propuestas de The Last Poets, pioneros del *rap* desde tradiciones jazzísticas y conciencia afroamericana y los ritmos más *Cool,* que desembocarían, más tarde en el funk.

Muslimgauze

Aquí el *muzak* aplica el carácter de trance de la última música electrónica a los sonidos de origen musulmán. Variaciones sobre los carácteres de *Chill-out, ambient* y *dance* que las estructuras de la música musulmana posee, desde los *quali* pakistaníes a la andalusí clásica, centrándose tanto geográfica como políticamente en el oriente medio palestino. Cada tema es además una reivindicación de los derechos políticos de los árabes en sus diversos conflictos.

Grupo Gnawa

Música de trance originaria del Sudan y del sur de Marruecos, frontera entre las expresiones musicales beréberes y las del Africa subsahariana. Su estructura musical ha contaminado a músicos como el pianista Randy Weston llevando a extremos radicales las propuestas del Night of Tunisia de Thelonious Monk. Música absolutamente popular, tan fácil de encontrar en las calles de Marraquech como en una chirigota durante el carnaval de Cádiz.



Ciclo de conferencias

Mediterráneo: la orilla sur ante la mundialización

Universidad Internacional de Andalucía.
Monasterio de Santa María de las Cuevas,
Isla de la Cartuja, Sevilla
15, 16 y 17 enero 1998

Coordinador y moderador **Jordi Esteva**

La imagen que tenemos de las sociedades árabes sigue siendo la del estereotipo. Seguimos viendo la orilla Sur del Mediterráneo como un mundo anclado en el pasado como si la doble imagen de árabe y musulmán fueran irreconciliables con la modernidad. Sin embargo, lejos de la lectura tópica y mediática recurrente, descubrimos unas sociedades en convulsión, en pleno proceso de dolorosa adaptación a la mundialización, en las que se dan fenómenos nuevos. El islamismo es una respuesta a este proceso pero no es la única. Ignacio Ramonet, Gema Martín Muñoz y Safaa Fathy nos hablan de sociedades árabes de nuestro sur. Sociedades en movimiento. Si los dos primeros autores nos hablan de diferentes aspectos del marco sociopolítico, Safaa Fathy cuenta lo que significa hoy ser poeta, cineasta, artista en suma, en el mundo árabe y del compromiso del creador con su sociedad.

Jordi Esteva, periodista y fotógrafo interesado en el mundo árabe y África. Ha publicado *Los oasis de Egipto*, *Fortalezas de barro en el sur de Marruecos* y *Mil y una voces*. En la actualidad realiza una investigación fotográfica y literaria de la religión tradicional africana del grupo Akan (Ghana-Costa de Marfil).

Disidencia y disonancia: cartografía de una poesía egipcia

Safaa Fathy

El texto que presento aquí no es fruto de una reflexión procedente del cerebro erudito de un crítico literario, ni siquiera de un *amateur*. Son tan sólo las impresiones de una persona que practica el decir poético y que habla de un movimiento (o de una movida) a la que estoy ligada por un destino común, y también (y ante todo), por amistad y afinidades personales. La cartografía que aquí dibujo es, por consiguiente, superficial, en el sentido literal de la palabra, puesto que atañe sólo a la superficie, a un paisaje y un espacio, a través de los cuales intentaré abrirme un camino, procurando proponer algunos hitos.

Todos los poetas de los que voy a hablar han publicado los trabajos aquí presentados en los años noventa. Citaré una sola colección representativa de cada uno de ellos (y de ellas, puesto que hay tres mujeres, Fatma Kandeel, Iman Merssal y yo misma). Para situar a este grupo, debo evocar algunas categorías empleadas habitualmente por los críticos profesionales, y de los que no se puede uno librar. El uso, por muy extraño que parezca, nos dicta una clasificación por generación, o por genealogía; los poetas de los años sesenta, los de los años setenta, ochenta y noventa. Estas divisiones generacionales se apoyan también en unas líneas de partición temáticas y estéticas. Simplificando al máximo, los de los años sesenta respetaban la métrica tradicional y sometían sus versos a la rima. Se inspiraban en el ascenso del nacionalismo árabe, y se situaban en un campo social cuya conminación sobre el decir poético era el compromiso y la identificación con la causa de los pobres y los desheredados. Se alimentaban sin embargo de una nostalgia romántica del tiempo perdido y enraizaban sus poemas de amor en la búsqueda de una totalidad amorosa, cuyo extravío o, llegado el caso, cuya pérdida lamentaban. Así, se sitúan en el seno del clasicismo tanto por la forma como por la voz que, en la tradición poética árabe, ponía al poeta al servicio de una causa o de un poder en cuanto portador del discurso auténtico sobre la justicia y el mundo. En resumidas cuentas, se situaban, se alimentaban y habitaban en el antiimperialismo. Por desgracia suya, llega el fracaso del nacionalismo árabe en el 67, después de la guerra de los Seis Días. A partir de entonces, ya nada sería como antes. El nacionalismo enlutado, la derrota, la decepción, la pérdida, el repliegue sobre sí mismo de un Egipto viudo de su sueño de ascensión, la muerte de aquel que encarnaba este sueño (Nasser muere en 1970), las guerras fratricidas (Septiembre Negro en Jordania y la guerra civil en el Líbano) destruyen el sitio de un decir poético con sus rimas y su métrica, su temática y su lenguaje.

Estamos, pues, a partir de ese momento, en compañía de los poetas de los años setenta, buscando refugio en la Biblia del Antiguo Testamento, excavando vestigios en los poetas místicos árabes (al-nefari), la mitología egipcia y griega, y llorando la perdición de los contornos de un territorio herido y ocupado. Así, en los poetas de este periodo, nos hallamos ante un notable fenómeno de intertextualidad masivo.

En efecto, estos poetas son los antepasados incontestables de las generaciones ochenta y noventa. Estos herederos han abandonado por completo cualquier referencia a la poesía árabe clásica. Sólo escriben el poema prosaico, sin instalarse en ningún paisaje nacionalista y refiriéndose exclusivamente (salvo algunas excepciones) a la literatura occidental (a veces rusa), a la mitología griega, y al cine. Son a estos últimos a los que trataré de presentar aquí.

Es obvio que esta división generacional es arbitraria y, por momentos, inoperante. A modo de ejemplo, Ahmet Taha hizo el viaje desde la métrica reformada y la temática de los años setenta, para aterrizar al lado de los fugitivos de los años noventa. Gracias a su revista *Al Garad (Las Langostas)*, un buen número de esos poetas ha sido presentado al público. Esta revista no deja de provocar las iras de todo el *establishment* egipcio. A modo de anécdota, hace menos de un año, *Al Garad* y sus escritores han sido acusados de satanismo. Teniendo esa orientación disidente respecto a cualquier discurso nacionalista y refiriéndose a un cierto Occidente, la revista y su grupo no podían sino aparecer, a los ojos de sus detractores, como una secta satánica, degollando gatos y, como es natural en cualquier adorador de Satán que se precie, bebiendo la sangre de los niños durante orgías heterosexuales y homosexuales en los cementerios.

Pero olvidémonos de estas necedades oficiales. Me gustaría esbozar aquí los contornos de una problemática poética que se fragmenta en once poetas y se declina en una gramática inédita del ser absolutamente solitario y sin causa, ya sea social, o nacionalista (y menos aún cultural). Es la poesía del Egipto que padece todavía los dolores del amargo despertar después del sueño nasseriano o marxista. Que se excluye con repugnancia de las pantomimas occidentalizantes de la época de Sadat. Y que mira con un horror a veces fascinado las llamas y los fuegos incubados del incendio purificador prometido por los integristas religiosos.

¿A dónde ir en tal contexto? ¿Cómo orientarse para saber incluso si se avanza (el sueño tecnológico de los progresistas y de los nacionalistas) y hacia qué? Esos poetas han elegido el retroceso, la retirada. Quizás Heidegger nos pueda guiar en este terreno. "El regreso tranquilo hacia donde ya estamos es infinitamente más difícil que las carreras veloces yendo hacia donde no estamos todavía, y donde no estaremos nunca —a menos de llegar a ser quimeras técnicas adaptadas a las máquinas. El paso que retrocede hasta el lugar donde el ser humano tiene sitio pide otra cosa que el paso hacia adelante por el cual el progreso nos precipita

hacia lo maquinal". (M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, TEL Gallimard, p. 174).
¿Cómo retroceder entonces? ¿Hacia una infancia que no puede sino llevarnos hacia el trayecto de la muerte? ¿Hacia un lugar originario? ¿Hacia dentro, en oposición con fuera, o hacia algún lugar intermediario que queda por inventar? En un país donde la población se ha asentado hace ya cinco milenios, la simbología de este retroceso no va, por lo general, hacia "la naturaleza" y menos aún hacia los grandes espacios. Nuestro mapa está sembrado de pequeños lugares edificados. Allí donde lo de dentro está fuera y lo de fuera está dentro, está el dormitorio. Así encontramos al ser encerrado en una habitación ceñida de paredes herméticas, algunas veces con escucha de la policía, sin haber hecho nada; fumando cigarrillos o leyendo novelas occidentales; o masturbándose (sólo los hombres, las mujeres hacen el amor); tumbados en la cama que pronto los llevará al cementerio, dentro de tumbas emparedadas, donde estén entregados a ejércitos de gusanos voraces y ávidos de su carne ya putrefacta y magullada, allí donde no haya ni canto ni palabra, tan sólo la nada infinita. Cito una vez más a Heidegger: "Aquellos mortales pueden aguantar el morir, y lo aguantan como el viaje hasta la muerte. En la muerte se recoge la más alta retirada del ser. La muerte se ha adelantado ya a cualquier morir" (M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 25).
El dormitorio de salida puede ser también un hospital (Fatma Kandeel), o una iglesia (para Melad Zakaria) —nunca una mezquita— y es un paisaje desolado, exceptuando quizás algunas palmeras huérfanas. Los perros, en cambio, son numerosos (Emad Abu Saleh), ladran y amenazan con tal de matar el tiempo. Las hormigas abandonan, corren y se organizan y representan al ser social que les hace totalmente falta a los poetas. En las escasas referencias al desierto, algunas gacelas ponen en escena su belleza y su elegancia, mientras que los reptiles (hijos predilectos del desierto), reescriben incansablemente el génesis, y la creación tan odiada, injuriada y maldita, empezando por los vientres de las madres que nos dieron a luz, porque nunca deberíamos nacer. Jacques Derrida, al hablar de Artaud, nos entrega la llave de Barba Azul, mancillada para siempre de una sangre helada, para abrir las puertas de este dormitorio: "... he de morir a mi muerte o renacer *inmortal* en vísperas de mi nacimiento" (J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Points, p. 270)
Los reptiles, que salen de las vaginas de las madres, se encarnan también en los penes atemorizados, permanente y cansadamente erectos, donde la mujer o el hombre ya no es objeto de deseo sino de asco profundo, puesto que es quien, por su vagina o su recto, arrancaría al poeta a su unicidad y, llegado el caso, a su onanismo originario. En Yamani, la nausea del exterior sólo tiene parangón en la nausea de sus propios adentros, y el dormitorio es la muralla precisa, con esos muros erigidos como desde dentro de él mismo, entre el mundo y su propio asco.
Entre lo de fuera y lo de dentro, está lo de dentro del poeta contaminado hasta por la brisa de un exterior agobiándolo constantemente con aporías y paradojas insolubles. Cuando él (o ella) quiere describir lo inmediato, lo sentido en el momento o incluso presentido, éste se oculta, se transforma. En cuanto empieza a hablar de ello, ya es demasiado tarde, el momento ha pasado. "Negar la muerte como repetición, equivale a afirmar la muerte como gasto presente y sin vuelta. Y viceversa" (J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, p. 362).
Y cuando él o ella quiere tomar la medida de una vida, o simplemente de una experiencia, ha de colocarse fuera de ella, con el riesgo de dejar de formar parte de ella, de excluirse de eso mismo que se quiere describir. Para Iman Meersal, la presencia de todos sus seres queridos sólo tiene parangón en su muerte en un accidente colectivo. Fatma Kandeel, quien celebra al hombre, pregunta por qué la muerte no se ha vuelto todavía hombre, puesto que es tan diáfana y mullida.
Fuera del marco personal, el espacio geográfico ha dejado de ser el de la nación para ser el de la mundialización, que no se puede abordar, una vez más, sino a través de Heidegger. "En el sin distancia ni medida, todo se vuelve igual, consecuencia de una sola voluntad de asegurarse, por un cálculo uniforme, el dominio de la tierra entera. Por ello, ahora, la lucha por el dominio de la tierra ha entrado en su fase decisiva. La provocación total de la tierra a la certeza de la dominación sobre ella ya no puede organizarse sino de este modo: tomando posesión fuera de la tierra de una última posición de control sobre ella. La lucha por esta posición es, sin embargo, la traducción completa, en cálculos, de todas las relaciones entre todo lo que es, en el seno de lo que, sin distancia ni medida, ya no es calculable. He aquí la devastación del cara a cara de las unas con las otras de las cuatro comarcas del mundo, el impedimento de la proximidad" (M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 198).
Este carácter paramétrico desfigura el despliegue del tiempo y del espacio. Si empezamos por un desafío lanzado por la técnica al decir poético, podemos constatar un doble movimiento: el que acepta el desafío, lo contiene y le planta cara; y otro, presente al mismo tiempo, que consiste en someterse a la técnica, a su lenguaje de representación del mundo y a su referente arcaico, esto es, el cristianismo. Puede parecer raro, hablando de poesía egipcia. Pero uno de los efectos perversos de la mundialización es que uno se puede dejar influir, arrastrar incluso, por una simbología que no le debe nada a la experiencia de la propia cultura tradicional. (¿Cuántos desgraciados sueñan con un sueño americano, por ejemplo?) De este modo notamos, en un cierto número de poetas de los años 90, un vocabulario poético de inspiración cristiana y católica. Pongamos el ejemplo del joven poeta Mohammed Metwali, quien explora de cabo a rabo una tierra extranjera y cristiana. Sus emblemas son la virgen, Al rab (Dios), palabra usada para designar a Dios en el lenguaje cristiano, la eucaristía, pan y vino, Navidad (en este caso Christmas), la iglesia, los monjes, etc.
Ser disidente del vocabulario musulmán y de su hegemonía puede significar también una estrategia de préstamo sociológicamente muy explicable puesto que un buen número de esos jóvenes poetas procede de ámbitos burgueses, muy occidentalizados y recibieron una

educación, o bien inglesa, o bien francesa. Pero ello constituye una anécdota. Más allá, si consideramos, como yo opino, que dentro de la intertextualidad cultural o literaria yace un gesto de substracción, por no decir robo, ello trae como consecuencia que, quizás, robar es quitarle algo a este otro occidental, fascinante y repugnante, amparándose en una pantalla detrás de su *Christmas Tree*. Puede ser que la meta de Metwali y de otros, al fin y al cabo, sea privar al otro occidental de su esmoquin, desnudándolo, sin la más mínima hoja de parra de un Árbol de Navidad (¡si se me permite mezclar tan excesivamente las metáforas!) y su genealogía simbólica. El robo, dice Derrida, es "... siempre el robo de una palabra o de un texto, de una huella. El robo de una posesión llega a ser lo que es siempre y cuando la cosa es una posesión, si, por lo tanto, ha adquirido sentido y valor por haber sido invertida por el voto, siquiera, de un discurso". (J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, pp. 261-2). En Yaser Abdel Latif, el horror nace de un trozo de pizza que penetra en su cerebro, entre sueño y vigilia, y que licúa su rostro como el queso sobre una pizza mundializada. Del robo a la violación, hay tan sólo una i, la de pizza (1).
La proximidad mantenida con el mismo espacio egipcio se tiñe de un color que viene de otra parte. En Metwali, por ejemplo, son las cerezas (que no existen en Egipto), los bosques (desaparecidos durante la prehistoria), los carnavales (desconocidos), los moteles (todavía menos) y así sucesivamente. La figura del extranjero, en el caso de Metwali, americano, es una figura de la proximidad e incluso de la identificación. Pero el extranjero sigue siendo una figura de fuera, por la fascinación o la amenaza que ejerce. Volvemos a encontrar una variante, siempre singular, de este mismo procedimiento en todos los poetas de los que hablo, exceptuando a Ahmed Taha y a servidora. En nuestro caso, hubo realmente contaminación de los adentros de dentro. Somos los únicos, hay que decirlo, quienes, a través del exilio y por elección personal, han vivido la proximidad con el occidente cristiano hasta el desgarro. Lo cual lleva a la reorganización de esta identificación por varios intermediarios, y deja asomar una gramática de la diferencia y de la proximidad a partir de un sitio ya idéntico al de la técnica, al menos geográficamente hablando.
En cuanto a Bashir Al-Sebai, intelectual y poeta que empieza su publicación de colecciones en el mismo decenio, nos encontramos con otra variante y con un procedimiento consciente de la pérdida de una esperanza procedente también de Occidente, a saber, el marxismo. En su caso, el duelo es el duelo de la consciencia del tiempo llamado Marx, el cual, al desaparecer, deja el sitio a los rinocerontes. Sí, he dicho "rinocerontes", jerga egipcia usada para designar una nueva casta de muchachos que hablan idiomas extranjeros de manera aproximada y que se relacionan mercantilmente con los turistas, divulgándoles los secretos eróticos, y otros, de los paisajes egipcios.
En Iman Merssal, arriba mencionada, nos volvemos a encontrar con una referencia a Marx también, pero insólita, hasta puede que insolente. En un poema titulado "Le respect du Marx" (2), esta poetisa nos cuenta que cuando pasea delante de los escaparates de ropa interior femenina, no puede evitar pensar en Marx, puesto que el respeto a Marx es el único denominador común entre sus amantes, entre los que han desplegado sus garras contra las muñecas de algodón escondidas en su cuerpo. Llega a la conclusión de que jamás le perdonará al padre del comunismo.
Ya que estamos aquí, en el cementerio de Highgate, ante una tumba eternamente profanada, atrevámonos a hablar de parricida. Acerca de Artaud, Derrida lleva al parricida hasta un lugar que constituiría el origen del teatro. Del mismo modo, para escribir la poesía, hay que empezar por un asesinato, o, llegado el caso, un dejar morir: "... es una mano levantada contra el detentor abusivo del logos, contra el padre, contra el dios de una escena solapada en el poder de la palabra y del texto" (J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, p. 350). El parricida no atañe exclusivamente a un Marx ya destronado, claro está, pero sobre todo a Dios el padre, su religión, su poder y su policía. Solo en su habitación, Yasser Abdel Latif se encuentra perseguido por perros que ladran sin cejar. No recuerda que ha dejado a su hijo en la carretera, entre un grupo de sacerdotes de todas las religiones que están dispuestos a montarle un juicio por haberle enseñado al niño el deber de orinar sobre las calzadas. ¡Ni que estuviésemos en Suiza! Para él, la amante es un Estado que lleva dentro de sí su propia desaparición (Engels), y que se abre (abre sus piernas) hacia un salto de civilización para volverse a encontrar con sus masturbaciones infantiles. El mismo bosque está provisto de dormitorios donde su cuerpo yace, descomponiéndose lentamente sobre hojas de papel que nunca llevarán inscripciones capaces de cambiar el curso de la historia. En Yasser, y también en Emad Saleh, el dejar morir no es solamente una figura de fuera, sino también una figura de dentro. Puesto que son hombres, y como siempre hace falta matar a los hombres, esos poetas se ensañan entonces contra aquel hombre que dormita, ese Barba Azul, ese Ghoul (decimos nosotros) dentro de ellos mismos. El parricida es, ante todo, este brote del hombre que ha de reventar cuanto antes.
Para Ahmed Taha, los hombres están fuera, muy lejos de él puesto que él es el degollado, el objeto del último sacrificio parricida, y viceversa. Los asesinos y los generales están separados de nosotros por un biombo lamido por los cañones y erigido por las plegarias, las suyas. Este biombo es atravesado por un vaquero en una nave espacial, el cual no hace más que provocar erecciones y gemidos, y cuando alcanza su orgasmo, su esperma mancha la superficie de la tierra a partir del cielo. La escena solapada está allí, entre cielo y tierra, donde el dominio de ésta se efectúa fuera de ella, donde la fórmula última está obrando. En Ahmed Taha (el único en haber conocido de cerca los Estados Unidos), aunque haya un vaquero, no hay ni Christmas Tree, ni iglesia, ni bosque, sólo generales, la Nasa, pantallas IBM, y calmantes. El 31 de diciembre, día de San Silvestre, los Egipcios de sus poemas se pasean solos por unas calles que no se parecen a las calles del Shobra, barrio popular de El Cairo, y no visitan esos cafés que no son el Al-Boustan (nuestro café en El Cairo) pero sólo ponen sus ojos en unos

rostros de cera que llevan el sepulcro. En su colección "L'Empire des murs" (3), Taha no se escuda detrás de ningún rostro, y no retrocede hacia un onanismo originario: es el egipcio enlutado de su *Homeland,* sacrificado en el altar de la fiesta de Año Nuevo para provecho del tío Sam, privado de su Shobra y, peor todavía, de sus muros (no mundializados) tan queridos. La huella en él es intacta, es querida, sus generales y sus armas están identificados, designados en su culpabilidad y sus pecados. El mundo se divide siguiendo un mapa del cual reconocemos los contornos.

En lo que a mí respecta, mujer, la única por otro lado que escribe todavía a través de las fronteras desde que Taha ha vuelto a Egipto, resulta tan difícil hablar de ello, más aún que hablar de los demás. Pero he aquí algunos indicios. Son los recién nacidos, acusados de conspiración contra el Estado, los que, a su vez, se excitan contra un recién nacido. Hasta el tiempo está en llamas. Somos ahogados de este siglo veinte que rezongan al tocar una hoz mancillada por los uniformes de los soldados (o de la muerte) y retrocedemos ante la purificación por un agua mancillada por los deshechos de una derrota. Los recién nacidos otra vez están atemorizados, con sus dientes por salir, ante el pelotón de ejecución. Un recién nacido lleva todavía la huella de dentro para ser totalmente de fuera. Fuera, si hay parricida, es en su defecto puesto que es justo al nacer, e incluso antes, cuando ya empezó todo. No hay pisadas tras las que andar para encontrar a los culpables, puesto que el mundo como tal es culpable de ser él mismo, con sus pantallas, sus proyectos, su policía, su historia, sus recién nacidos, sus ancianos, sus jardines, sus penes y sus vaginas. Retomando las palabras de Derrida, hay fractura de la huella. Pero también, fuera, muy afuera está el otro, aquél, el hombre al que tengo que sacrificar (degollar, por supuesto) para purificarme con su sangre y sembrar semillas de primavera que no son sino trozos de sus dedos a fin de que crezca un jardín decorativo.

No puedo concluir esta cartografía sin hablar del tiempo, tirano de nuestra sociedad mundializada, en la que el tiempo es a la vez continuo —los mercados funcionan las 24 horas, todos los días de la semana— y troceado en rebanadas infinitamente pequeñas —nuestros vitales microprocesadores oscilan miles de veces por segundo. Para los poetas, el tiempo es una narración de la vida y de la muerte. Cabe resaltar que, exceptuando a Taha, a Al-Sebaï y a servidora, (es decir, a los viejos), el tiempo para los poetas aquí contemplados no es sino el presente circular que se tuerce sobre sí mismo en una especie de espiral en la que al pasado no le sigue el presente, o tendido hacia el porvenir. Se trata más bien de la simultaneidad absoluta de tres instancias en una escena cotidiana que se repite hasta el infinito. El actor, el personaje, es un sonámbulo abriéndose camino por senderos de él desconocidos, a él, a ella extranjeros. En Fatma Kandeel, en "Le Silence d'un coton mouillé" (4), título de su colección, el trozo de algodón está impregnado de agua para siempre. La madre enferma y muerta entra en el tiempo del lecho en silencio (los colchones en Egipto se rellenan de algodón), un silencio que es precisamente el del algodón mojado. Este algodón es el emblema de nuestros hospitales, de nuestros muertos, y de nuestros campos. El tiempo impregna los lugares, el tiempo de una vida, el silencio de la sangre. Este algodón eterno está siempre mojado, no ha padecido ningún viento, ningún sol, ningún calor, ninguna intemperie. Será siempre el testigo de un mundo en el que el poeta y nosotros mismos estamos buscando un contorno, una distancia temporal, un reloj.

A modo de conclusión, convocaré una vez más a Heidegger. "Nombrar es llamar por el nombre. Nombrar es llamada. La llamada vuelve lo que llama más cerca... allí donde mora, todavía ausente, el llamado..." (M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, pp. 22-23). Ahora bien, este gran ausente, el extranjero, es constantemente llamado por las voces sin voz de los poetas. El extranjero presente en esta cartografía es el visitante de una Tierra, presente en el tiempo de una presencia, es el que parte para robarle la palabra a este otro tecnificado y mecanizado, virtualizado y, dentro de poco, clonado. Él es, sobre todo, nosotros mismos. Este extranjero que no es nosotros mismos y sólo es "mismos", nos hurta a su vez nuestra palabra, y digitaliza nuestra voz. Cabe destacar que ser extranjero a su propio paisaje, a su línea de descendencia, aparece con una fuerza extrema en los que no han viajado en absoluto, o muy poco. "... El Extranjero es el Otro con respecto a los otros, esto es, con respecto a la especie que se va deshaciendo. Aquél es el Llamado fuera del grupo de los otros, llamado a separarse de ellos" (M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 54). Sin embargo, jamás nos separaremos de este Otro puesto que, a fin de cuentas, somos nosotros los Llamados.

Notas de la traductora:

1. En francés, "robo" se dice "vol" y "violación", "viol". Esta mínima diferencia entre las dos palabras origina el juego verbal de la autora.
2. Literalmente, "El respeto al Marx".
3. "El imperio de los muros".
4. "El silencio de un algodón mojado".

Safaa Fathy, oriunda del Alto Egipto, poetisa, directora de teatro y cineasta, ha dirigido documentales para Channel Four y Canal Plus Francia, entre otros, en los que habla de la problemática de la mujer árabe o del problema de identidad de los *beur* (hijos de emigrantes magrebíes) en Francia. Hoy, desde el desgarro del autoexilio, Safaa se reconcilia con su país aportando una mirada original sobre el mundo femenino.

Dinámicas sociales y tendencias políticas en el Mediterráneo sur

Gema Martín Muñoz

En el viraje histórico experimentado por Europa durante los años sesenta la emergencia y visibilidad en la calle de la cultura "joven" fue determinante. El "baby boom" de la posguerra desembocó en esas "generaciones del 68" que provocaron una ruptura decisiva en el orden cultural, político y moral europeo.

El cambio generacional y la cultura "joven" son fenómenos recientes y en proceso de desarrollo en el Norte de África y el Medio Oriente, pero no por ello menos intensos cuantitativa y cualitativamente. De hecho, los jóvenes constituyen hoy día una importante categoría social en toda la orilla sur del Mediterráneo, y son representantes destacados de un proceso de renovación generacional en curso desde la última década que en buena medida define la principal y más generalizada dinámica social que experimentan actualmente las sociedades árabes.

Se trata de una generación que ha crecido aceleradamente a la sombra del modelo de Estado desarrollista y protector de los años sesenta y setenta, y es un actor que, afectado directamente por la crisis social derivada de este modelo se enfrenta al problema de su integración en la sociedad y al dilema de su alienación ¿Cómo la juventud árabe puede encontrar un lugar en sus sociedades respectivas? ¿Cuáles serían los modos de integración potenciales? ¿Hasta qué punto el problema de su alienación es hoy día agudo? Todas estas cuestiones son de gran relevancia a la hora de pensar el futuro de las sociedades magrebíes en particular y árabes en general.

El peso demográfico de los jóvenes árabes

Un primer factor a tener en cuenta es el hecho de que tras las independencias la inversión de los presupuestos estatales en educación creció considerablemente y de esa manera la joven generación adquirió el derecho a una educación que, inevitablemente, les generó expectativas de movilidad y ascenso sociales hasta entonces inexistentes. De otro lado, el acceso a la educación prolongó la transición entre la adolescencia y la edad adulta. Si antes se entraba en la edad adulta directamente a través del matrimonio y el primer empleo, el desarrollo de la educación secundaria en los años sesenta y setenta retardó la edad media del matrimonio a 24 años para los hombres y 20 para las mujeres, ampliándose considerablemente el período de la adolescencia (1).

Habría que señalar que también ha contribuido al retraso de la edad matrimonial la necesidad del control de la natalidad por parte de las políticas de planificación familiar puestas en marcha en los países magrebíes a partir del momento en que fueron conscientes de que su elevada tasa de crecimiento demográfico suponía un desafío social y económico de gran envergadura. De ahí que las leyes de familia más recientes hayan tendido a retrasar la edad del matrimonio en sociedades donde la tradición ha marcado siempre una pauta de edad matrimonial muy temprana, sobre todo para las mujeres. A ello se unen los factores de tipo socio-económico que, dadas las dificultades por encontrar empleo y lograr una vivienda, han potenciado el retraso de los matrimonios (2).

Todos estos condicionantes, derivados de la existencia de una tasa demográfica muy elevada durante el período poscolonial del Estado desarrollista y de la ampliación del período de la adolescencia, han traído consigo que hoy día la población considerada dentro de la categoría social "joven" (por debajo de los 25 años) suponga más del 65 % de la población total de los países árabes.

No obstante, habría que señalar que esa es una realidad que no contradice otra igualmente constatable contraria a las tan difundidas teorías demográficas "catastrofistas" sobre el imparable crecimiento demográfico árabe. Bien al contrario, los demógrafos especialistas en esta región coinciden en considerar que hoy día es observable que el descenso rápido de la fecundidad es el marco más verosímil de cara a la evolución demográfica de las próximas décadas (3), debido a diversas causas como el ascenso de la instrucción femenina (4), a la de la población urbana, al retroceso de la economía de tipo rentista, a las campañas de planificación familiar... Lo cual no impide que la elevada tasa de crecimiento experimentada en las décadas anteriores haya generado un enorme rejuvenecimiento de la población en estos países produciendo una nueva y populosa generación que ya está en la calle y que el más reciente éxito de las campañas de control de la natalidad ya no puede evitar.

Hay que tener en cuenta que aunque hoy día son pautas superadas, hasta mediados de los años sesenta las familias magrebíes contaban con un promedio entre 7 y 8 hijos, mientras que en la actualidad son dos veces menos numerosas gracias a los programas de planificación familiar emprendidos en 1964 en Túnez, 1966 en Marruecos y, más tarde, en 1984, en Argelia. El retraso en este último país se debió a la política natalista del presidente Houari Bumedián que declaraba que "la mejor píldora es el desarrollo", siguiendo así los presupuestos marxistas basados en la idea de que el desarrollo del aparato productivo precede al de las estructuras familiares. Sin duda, los beneficios económicos de las fuentes hidrocarbúricas de este país le permitieron mantener esta política hasta el "contrachoque" petrolero de principios de los años ochenta cuando a su sucesor Chadly Benyedid le correspondió poner en práctica una drástica campaña para la limitación de nacimientos.

En consecuencia, los años noventa está siendo la década donde el grupo de edad entre 20 y 29 años está teniendo el mayor peso relativo dentro de la población adulta en toda la historia del Mundo Árabe. Así mismo, hay que tener

en cuenta que este peso no sólo es mayor que en el pasado sino mayor también que lo será en el futuro, de ahí que constituya una categoría social capaz de representar un poderoso cambio generacional porque se dan las condiciones demográficas y sociológicas para ello.

La población en el mundo árabe

País	Pobl. 1994	% Crec. anual	% Edad 15 años	Uso de contracep.
Argelia	**27,9**	**2,5**	**44**	**36 / 31**
Bahrain	0,6	2,4	32	54 / 30
Egipto	**59,9**	**2,3**	**40**	**47 / 45**
Gaza (5)	0,7	5	60	-
Iraq	**19,9**	**3,7**	**48**	**18,10**
Jordania	4,2	3,3	41	40 / 27
Kuwait	**1,3**	**3,3**	**43**	**35 / 32**
Líbano	3,6	2	33	-
Libia	**5,1**	**3,4**	**47**	**-**
Marruecos	28,6	2,3	40	42 / 36
Omán	**1,9**	**4,9**	**36**	**9 / 8**
Qatar	0,5	1	23	26 / 24
A. Saudí	**18**	**3,2**	**43**	**-**
Sudán	28,2	3,1	46	9 / 6
Siria	**14**	**3,7**	**48**	**-**
Túnez	8,7	1,9	37	53 / 40
Cisjordania	**1,4**	**4**	**50**	**-**

Fuente: *1994 World Population Data Sheet.* Middle East Report, sept. oct.

Otro factor de gran relevancia a tener en cuenta es que este fenómeno demográfico se ha visto acompañado de un proceso de urbanización acelerado y sin apenas estructuración, con índices de urbanización comprendidos entre el 50 y el 70 por 100. Por ejemplo, los países magrebíes han sobrepasado recientemente el umbral de un habitante urbano cada dos habitantes (5).
La denominada "explosión urbana" arranca del período colonial, durante el cual se experimentaron grandes movimientos de éxodo rural, y se reforzó tras las independencias, resultado de diversos factores como un menor control de los desplazamientos (Marruecos) o por la puesta en marcha de políticas industrializantes (Argelia, Siria). Sin embargo, la complejidad de las evoluciones históricas, los diferentes niveles de desarrollo económico, las diversas orientaciones de las políticas nacionales de planificación, el papel a veces determinante de ciertas minorías étnicas, religiosas o financieras se traducen en una gran gama de situaciones.
En el caso del Magreb, por ejemplo, Argelia se encuentra a la cabeza en tasa de urbanización con un crecimiento que se acelera cada vez más, en tanto que en Marruecos la tasa media anual, sin duda elevada, se mantiene constante y Túnez registra una clara desaceleración de la tendencia (fruto del descenso del crecimiento demográfico y del éxodo rural).

Crecimiento de la población urbana magrebí (tasa media anual %)

	1965-80	1970-80	1980-92
Argelia	**3,9**	**4,1**	**4,9**
Marruecos	4,3	4,1	3,8
Túnez	**4,0**	**3,7**	**3,4**

Fuente: *Banco Mundial, 1991, 1993 y 1994.*

Los jóvenes y el sistema

El gran aumento de la población joven en el marco de las ciudades ha hecho nacer un nuevo actor social, la juventud urbana, que se siente principalmente afectada por el deterioro de las condiciones económicas, sociales y políticas que ha experimentado la región en las últimas décadas. Para la generación actual las posibilidades de desarrollo han disminuido de forma dramática y a pesar de las considerables inversiones que se han realizado para asegurarle un mejor futuro, las grandes expectativas generadas por la independencia han sido escasamente satisfechas.
El mundo árabe en su conjunto se ha visto afectado por el descenso de los precios del petróleo y de las materias primas, así como por el profundo cambio que ha significado un nuevo orden mundial donde los valores estratégicos de las naciones del planeta han sido alterados y donde la superpotencia triunfante que ha emergido tras la Guerra Fría es un Estado muy distinto de la hegemónica potencia surgida tras la Segunda Guerra Mundial, capaz de proveer entonces al sistema internacional con su liquidez. En la actualidad EEUU es mucho más restrictivo a la hora de aportar ayuda económica exterior a la vez que es más agresivo en sus exigencias de abrir mercados para la exportación, preferiblemente para sus propios productos.
La necesidad de reformar los sistemas económicos a favor de la liberalización y la privatización llevará a estos países desde finales de los años ochenta a poner en práctica dolorosos ajustes estructurales y a una disminución de las responsabilidades sociales del Estado estando sometidos hasta la actualidad a políticas económicas particularmente severas (6).
En la mayor parte de los casos, estos procesos de ajuste estructural han tenido un gran impacto en el bien estar de los ciudadanos y han producido un enorme deterioro de los indicadores sociales. No obstante, las consecuencias sociales de los Programas de Ajuste Estructural no alcanzan uniformemente a todo el cuerpo social, siendo la población urbana, asalariados del sector moderno principalmente, y los parados los sectores más profundamente afectados.
El desempleo, al ampliarse, se ha vuelto más discriminador afectando más a las mujeres que a los hombres, a los jóvenes que a los adultos y, notablemente, a los diplomados y licenciados universitarios (el 57 % de la población árabe en paro hoy día tiene un nivel de educación secundario o superior, en tanto que en 1984 suponía el 37 %) (7).

Se observa, pues, una sobredimensión del desempleo en las ciudades y entre los jóvenes, especialmente entre los diplomados, a los cuales los Programas de Ajuste estructural les ha cerrado la puerta de la administración y el sector público y para los que el retorno a la vida rural queda completamente descartado. Hay que tener en cuenta que en el período anterior las administraciones y las empresas públicas empleaban, de manera improductiva, a los jóvenes licenciados o diplomados. Países como Egipto, Argelia, o Túnez, integraban en sus presupuestos generales hasta período relativamente reciente paquetes económicos destinados a la financiación de empleos en la administración destinados a recién licenciados a fin de absorber las promociones salientes cada año.

En la actualidad se puede afirmar que el problema del desempleo de los jóvenes es impresionante y que la nueva generación de parados es hoy el sector social más excluido del sistema, en un momento en que su peso en la sociedad alcanza dimensiones que nunca antes había tenido. Unido a esto, el largo período de paro al que se ven sometidos acrecienta la tensión y su participación masiva en manifestaciones y revueltas urbanas y estudiantiles, como ha quedado constatado a lo largo de los últimos años.

A esto se une el hecho de que el sector informal abriga un gran número de parados y desempeña un cada vez más importante papel en la satisfacción de las necesidades de la población.

La consecuencia primera de dicha situación es que todas esas actividades sociopolíticas y económicas tienden a desviar a una buena parte de los jóvenes del *sistema* y a excluirles del proceso de producción moderna dejándoles, de esa manera, al margen del orden social establecido, lo que hace disminuir tanto su capacidad de integración como su militantismo en los partidos y sindicatos tradicionales.

De hecho, ante esta situación los jóvenes optan bien por la *deserción*, tratando de huir de la situación emigrando a Europa o a los países ricos de la Península Arábiga, bien por la *sumisión*, a la espera de encontrar una vía que les permita beneficiarse del "sistema", o bien por la *alienación*, alejándose del sistema establecido y, algunos de ellos, buscando nuevos actores y marcos ideológicos que les representen. Pero en todos los casos, según manifiestan las encuestas sociológicas realizadas (8), experimentan una gran insatisfacción con respecto a su vida, identificándose escasamente con el discurso político y con el comportamiento de sus mayores, y sintiéndose decepcionados ante la sociedad a la que pertenecen porque no suscita en ellos sentimientos de identificación suficientes.

Una encuesta realizada en Jordania, Egipto, Líbano y Palestina entre 1994 y 1995 (9) muestra los elevados niveles de "enajenación" de los jóvenes entrevistados con respecto al *statu quo* del actual sistema político y económico (dándose una línea decreciente que va desde el índice más elevado, el de Egipto, seguido de Jordania, Palestina y Líbano respectivamente). Así mismo se desprende de dichos estudios que los niveles más altos de alienación con respecto al sistema están asociados a jóvenes instruidos y con estudios universitarios; y que los niveles más altos de alienación se corresponden con los niveles más altos de apoyo a la tendencia islamista; sin embargo casi no existe una asociación directa entre alienación y religiosidad personal. Lo cual viene a confirmar, como veremos más adelante, que no es por una ola expansiva de religiosidad por lo que los partidos islamistas obtienen apoyos sociales, sino por razones sociológicas derivadas de su condición de oposición con capacidad de alternancia frente al *statu quo* del sistema.

En realidad, en el espacio público árabe se da un conflicto generacional en el sentido de que la política está dominada por la generación precedente, la de los dirigentes nacionalistas de las luchas por la independencia o sus herederos de esa legitimidad histórica, la cual fue a su vez fruto de una ruptura generacional originada tras la Segunda Guerra Mundial.

El arabismo, el socialismo, el antiimperialismo fueron valores propios a esa generación "heroica" nacionalista y combatiente contra el ocupante colonial, pero con los que hoy día no se identifican necesariamente las nuevas generaciones nacidas tras las independencias.

Es así que esa generación que adquirió poder y prestigio por su liderazgo nacionalista y que creó las bases de los nuevos Estados-nación poscoloniales se ve hoy confrontada a la necesidad de abrir cauces políticos, sociales y económicos que integren a una nueva generación de jóvenes atraídos por modelos políticos y sociales alternativos en los que la autoafirmación islámica desempeña un importante papel y que es reflejo del dilema cultural que les caracteriza, divididos entre la revalorización de "lo autóctono" y la negación de "lo importado", consecuencia de una doble vivencia: la de la difícil relación vivida a lo largo de este siglo con el "Otro", Occidente, y la de la relación consigo mismo y su necesidad de promover una realidad propia, dados los escasos éxitos obtenidos con los modelos importados.

Por tanto, el proceso de "reislamización" que se vive hoy día en las sociedades árabes y musulmanas está vinculado a un proceso generacional y lejos de significar una simple "vuelta atrás" tradicional estamos ante un fenómeno donde los jóvenes, haciendo uso de los logros de la modernización, invierten en sus dos principales espacios públicos: los urbanos y los universitarios, y desde ahí marcan su diferencia con respecto a la generación precedente.

Así, por ejemplo, la joven que hoy día se pone voluntariamente el velo *hiyab* (que cubre la cabeza pero no el rostro), fenómeno muy extendido en los ámbitos urbanos y universitarios, rechaza el velo tradicional de su madre (el *haïk)*, que es notablemente distinto en su forma, porque es símbolo para ellas de la ignorancia, la superstición, la reclusión, es decir, todo aquello de lo que se han desprendido gracias a sus estudios, a la educación: el *hiyab* les permite hacer visible también su ruptura generacional con los "Mayores" sin conflicto (10).

Así mismo, los jóvenes de hoy son los receptores de un nuevo orden en el que gracias a su acceso al saber, frente al analfabetismo predominante al que los poderes

coloniales sometieron a sus padres, pueden contraponer al poder de los "Mayores" su autoridad moral e intelectual. La ciudad y su proceso acelerado de urbanización han desestructurado el orden comunitario en el que se insertan las relaciones tradicionales, abriendo el espacio social a la iniciativa de nuevos grupos donde los jóvenes desempeñan un papel clave debilitando la autoridad de los grupos patriarcales y mayores de la sociedad. De hecho, el individuo nace y se autonomiza del grupo, lo cual es un cambio sociológico de gran envergadura en sociedades donde la familia constituye la institución central como instancia suprema de socialización y de formación, así como de seguridad y protección. Y, si bien es cierto que en el actual marco de crisis socioeconómica, donde el mundo del empleo se cierra y la movilidad social se bloquea, la familia resurge con fuerza como instancia de protección donde la carga del desempleado es asumida por las solidaridades familiares, sin embargo no parece que ésta situación desemboque en una recuperación de la vocación hegemónica por parte de la familia sino que más bién ésta funciona sobre todo como estructura de compensación ante la situación de crisis social existente.

Cambio generacional y movimientos islamistas

La observación y estudio de los movimientos islamistas, así como el interés mediático por dicha cuestión, han traído consigo la publicación de una voluminosa literatura al respecto donde, salvando brillantes excepciones, se mezclan términos y conceptos que frecuentemente generan confusión y amalgama. De hecho, esta circunstancia se produce desde el momento en que esos movimientos son definidos con demasiada rapidez como simplemente fundamentalistas o integristas. Entender las distancias que existen entre las denominaciones "fundamentalista" e "islamista", es la primera cuestión clave a abordar.

Si bien el primer concepto es básicamente conservador y define a una tendencia que tiende a fijar la sociedad en estructuras éticas y morales tradicionales, luego inmóviles, el segundo es un neologismo que viene a definir la existencia de una dinámica sociopolítica nueva que introduce elementos de ruptura con el orden establecido, entre otras razones porque va asociada a ese relevo generacional de gran envergadura que acabamos de analizar.

La observación de la evolución sociológica de la tendencia islámica *(al-haraka al-islamiyya)* muestra que el "islamismo" se va imponiendo al "fundamentalismo", lo cual obliga al ideólogo a ir asumiendo los cambios que el movimiento sociopolítico genera.

Es cierto que el modelo teórico islámico clásico como proyecto político alternativo tiene importantes lagunas en cuanto que parte de una visión ahistoricista en la que el islam es percibido como un sistema global e intemporal, que promueve inmovilismo. Y también es cierto que el ideal panislámico se ha visto dominado por la lógica territorial del Estado-nación que, sin duda, se ha impuesto en el mundo árabe-islámico sin que nada indique que se vaya a modificar esta situación.

No obstante, la "social-democratización" experimentada por buena parte de la tendencia islamista ha favorecido la renovación intelectual con respecto al modelo original, y la evolución de los grupos islamistas en la última década pone de manifiesto tanto su anclaje en el marco territorial del Estado-nación como un proceso de maduración política, basada en el pragmatismo y en la experiencia del fracaso de la vía insurreccional, que lejos de aferrarlos en el conservadurismo socio-cultural los ha impulsado a favor de la cultura del consenso con otros proyectos sociopolíticos distintos del islámico (en el marco del pluralismo político, de las elecciones, del gobierno).

De hecho, este fenómeno ha potenciado una sólida reflexión en torno a la revisión de lo que significa ser musulmán para tratar de establecer un orden islámico que sea a un tiempo moderno y auténtico; y ha abierto un intenso debate sobre las relaciones entre islam, Estado y democracia revitalizando el análisis teórico en torno a los elementos cambiantes del islam *(al-mutagayyir)*, que son los deducidos por la razón humana de los textos a través de un esfuerzo de interpretación estructurada, y que afectan a las cuestiones relativas al gobierno o autoridad *(al-hukm)* y a los deberes sociales *(mu'amalat)*.

Es cierto que la adopción de la *chari'a* (ley islámica), núcleo central simbólico de sus reclamaciones, implica recuperar una normativa islámica que en buena medida ha quedado al margen de la evolución político-social —en pro de la imposición/imitación de los valores europeos— pero también hay que tener en cuenta que la militancia política islamista es portadora de una vivencia innovadora de la religión que establece una relación semiconflictiva con el orden tradicional y, por tanto, desde la propia tendencia se da una dinámica de asunción progresiva de los cambios que engendra. La realidad política en la que se vean inmersos los partidos islamistas favorecerá o entorpecerá el desarrollo de esta dinámica, a través de la cual se va cubriendo el desfase entre teoría y praxis, o entre pensamiento y movimiento sociológico, lo que constituye una de las cuestiones clave con respecto a la futura evolución de los movimientos islamistas. En ello radica la distancia existente entre una tendencia "fundamentalista", visión ultraconservadora del modelo social y cultural islámico, y un movimiento sociopolítico "islamista", donde las tendencias fundamentalistas que existen en su seno están siendo confrontadas a una realidad mucho más plural y cambiante.

Hay que tener en cuenta que el islamismo significa sobre todo la emergencia de una nueva generación política que sin duda es también parte de una modernización que en el mundo árabe se ha realizado fuera de todo marco conceptual, porque ha sido impulsada por lo que podríamos llamar "imperativos socio-económicos": el éxodo rural, la emigración, el consumo, la urbanización, el cambio de los comportamientos familiares, la mundialización... y por la adopción de un marco político moderno que es el de los Estados-nación (por muy clientelistas que puedan llegar a ser sus regímenes).

Así mismo, junto a la cuestión de la modernización y la democratización las sociedades árabo-musulmanas están

confrontadas también a la necesidad de satisfacer importantes déficits de confianza; entre otros, superar la percepción de que la modernidad es fruto de la experiencia del "Otro". Por tanto, el concepto de autenticidad cultural es un criterio sustancial de credibilidad para buena parte de esas sociedades divididas entre la revalorización de lo que es "autóctono" y la negación de lo que es "importado". Ello conduce a la importante cuestión de la legitimidad de los actores políticos y de los agentes de la modernización. El avance que se está realizando en el seno de algunos partidos islamistas con respecto a su aceptación del sistema político liberal, los cambios que la militancia de las mujeres islamistas está introduciendo en lo que concierne al papel tradicional de la mujer musulmana, sus posiciones con respecto al Estado de derecho... son todos ellos factores de modernización que transmitidos por quienes son reconocidos como legítimos agentes culturales (islámicos) pueden ser asumidos sin la sospecha de ser "aculturizantes". Este es un interesante papel de mediadores que pueden desempeñar algunos actores políticos islamistas si las estrategias gubernamentales de "integración" política prevaleciesen sobre las de "erradicación", las cuales sólo tienden a favorecer la efervescencia de los grupos revolucionarios y violentos.
La principal diferencia entre los diversos grupos islamistas radica en su división entre movimientos revolucionarios partidarios de recurrir a la violencia contra el Estado para lograr el poder, y lo que podríamos denominar como los grupos "consensuales" que no utilizan la violencia y aceptan su participación en el marco político constitucional con otros partidos no-islamistas. Los primeros excomulgan al poder y recurren al terror contra la sociedad "impía" (como es el caso del GIA argelino, las *Gama'at islamiyya* egipcias, el grupo *Yihad...)*, mientras que los segundos aceptan las reglas del juego. Este ha sido el caso de los Hermanos Musulmanes en Egipto y Jordania, del FIS en Argelia, *Al-Nahda* en Túnez, o el Partido de la Prosperidad turco.
Ambas tendencias existen de manera concomitante sin que normalmente unos grupos deriven de otros, pero sí se den grandes disensiones entre ellos, como ocurre entre el FIS y el GIA en Argelia donde el primero ha criticado y denunciado los crueles atentados contra civiles del segundo así como sus frecuentes *fatwas* condenatorias. Los Hermanos Musulmanes en Egipto así lo han hecho también con respecto a los atentados contra turistas de las *Gama'at islamiyya* en el sur del país. De hecho, aunque el sensacionalismo mediático los resalte, los grupos violentos son muy minoritarios con respecto a demás partidos islamistas.
En realidad, son sobre todo los marcos nacionales de integración o represión los que más influyen en el aislamiento o capacidad de acción de unos grupos u otros y su evolución futura probablemente dependa en muy buena medida del sistema político y económico en el que se desarrollen los partidos islamistas no-revolucionarios. En aquellos sistemas cerrados a la integración de nuevos grupos sociales tanto en la vida política como en la educativa y profesional, la tendencia islamista tenderá a desarrollarse como movimiento opositor y de movilización de masas donde la identidad nacionalista y tercermundista teñida de anti-occidentalismo se verá reforzada. Sin embargo, un marco pluralista que permita la movilidad social y la participación de las nuevas élites islamistas contribuirá a la estabilidad y a aislar la violencia.
Si se analiza lo ocurrido desde 1992 se observa que la efervescencia de la violencia no es ajena a la reorientación represiva de los Estados con respecto al islamismo "consensual". El golpe de Estado contra el éxito electoral del FIS en Argelia y la reacción autoritaria desencadenada en los países vecinos a continuación han influido notablemente en la radicalización de algunos sectores de la tendencia islamista moderada a la vez que a dicha corriente se le han cerrado las puertas de la participación política legal. Con ello, se ha radicalizado la escena política y se ha bloqueado el diálogo.
Finalmente, otra importante cuestión es la que concierne a la dificultad que esos partidos islamistas tienen para comunicarse con Occidente y transmitir a sus opiniones públicas que no son los movimientos violentos y radicales que se les achaca. Esta incomunicación no es ajena al hecho de que entre los islamistas y el mundo occidental no se han dado puentes intelectuales comunes, como ocurrió antes con los movimientos tercermundistas o nacionalistas que enlazaron ideológicamente con la izquierda europea. Por otro lado, se da una vivencia tan emocional del laicismo en Europa que bloquea la capacidad de comprender que la hibridación de categorías tradicionales y modernas que contiene el islamismo está contradiciendo la concepción lineal de la modernización tal y como se ha vivido en la experiencia europea, según la cual cualquier pertenencia religiosa está llamada a desaparecer a medida que se avanza hacia la modernidad. Estas nuevas élites islamistas ponen en duda la identificación entre modernidad y occidentalización pero no rechazan la modernidad, más bien representan la expresión de un deseo de apropiación crítica y de una aspiración a participar en su construcción.
Buena parte de las razones por las que el mundo occidental no es capaz de comprender estas dinámicas es consecuencia tanto de su desmedida tendencia a occidentalizar la historia universal como del hecho de que su interpretación de las turbulencias políticas en la orilla sur del Mediterráneo está influida por las representaciones negativas que se tienen del "hecho islámico". Dichas representaciones se nutren en lo sustancial de dos fuentes. Una, los malentendidos heredados a través de una larga acumulación histórica en la que el islam, en contacto permanente con Europa por motivos geográficos, humanos y comerciales, ha desempeñado la función de "repelente" cultural en la siempre compleja alquimia de la construcción de la identidad. Otra, la gran visibilidad que han alcanzado los movimientos islamistas desde la revolución islámica iraní en 1979, centrándose en ellos casi en exclusiva esa tradicional función de "repelente" cultural, y cuyo nivel de institucionalización más alto se alcanzó en la cumbre de Charm al-Chayj en marzo de 1996, donde el "stablishment" árabe, israelí y occidental denunciaron conjuntamente a

toda la generación islamista sin matices ni distinciones. La amalgama mediática y política de situaciones como ésta no facilitan más que la exacerbación y la radicalización en el seno de los grupos islamistas y de las percepciones mutuas.

En realidad, las tensiones políticas internas y regionales en el Mediterráneo Sur están sometidas a una ideologización sobredimensionada que impide responder a lo que son las verdaderas necesidades que hay que satisfacer en la región, las sociales, democráticas, y las nacionalistas en el caso de Palestina, sin hacer distinción entre los actores que las reclaman. De esa manera se comprenderá que las demandas de las que son transmisores las corrientes de oposición islamistas no son todas ilegítimas y representan además a buena parte de las aspiraciones de una nueva generación frustrada y sometida. Por ello, reducir la perspectiva política del mundo árabe a una estrategia de seguridad y de eliminación del islamismo es una visión equivocada. La verdadera cuestión radica mucho más en evitar que sea el exaltado radical —que desde luego existe— el que acabe imponiéndose sobre un sector más cultivado y abierto que Occidente no quiere aceptar que también existe. Por lo demás, debe ser a través del debate, y en la esfera pública, donde los principios básicos de la democracia tienen que ser definidos entre laicos e islamistas y, es de esto de lo que depende verdaderamente el desarrollo y la estabilidad en esta parte del mundo que si bien no controla los suficientes medios para influir orgánicamente en la evolución del sistema internacional, sin embargo, éste no puede ignorarla ni marginarla.

1. Chedly AYARI, *Enjeux Méditerranéens. Pour une cooperation euro-arabe.* Túnez, Alif, 1992, pp. 34-38.

2. Gema MARTIN MUÑOZ, "Mujer y cambio social en el Mundo Arabe". *Revista de Estudios e Investigaciones Sociológicas,* nº 60, 1993, pp. 63-73.

3. Youssef COURBAGE, "La démographie en rive sud de la Méditerranée au XXIème siècle, entre la sinistrose et l'espoire". *Annuaire de la Méditerranée.* GERM-Publisud. Reabat-Aix-en.-Provence, 1997, pp. 121-147. Philippe FARGUES, "La demografía de la familia en el Magreb" *en Las Culturas del Magreb,* Mª A. Roque (ed). Barcelona, Ikaria, 1996, pp. 129-142. Ver también las conclusiones de la *Conferencia mediterránea sobre Población, Migraciones y Desarrollo de Palma de Mallorca,* publicada por el Consejo de Europa. Estrasbourgo, 1996.

4. No siempre la instrucción femenina es factor de descenso en el número de hijos, el caso kuwaití así lo muestra: 7,5 media de hijos / mujer en 1960 con un 9 % de mujeres instruidas; y el mismo ratio en 1987 con 64 % de mujeres instruidas. A. Chevallier y V. Kessler, "Economies en developpement et défis démographiques" en *Notes et Etudes documentaires* nº 4878 (1989). *La Documentation française.* Paris. Ph. Fargues, "La démographie du mariage arabo-musulman: tradition et changement", *Maghreb-Machrek,* 116 (1987), pp. 59-73.

5. J-F. TROIN, "Urbanisation et Villes" en *Maghreb-Moyen Orient mutations,* SEDES, dossier 17, Paris, 1995, pp. 215-250.

6. Nazih N. AYUBI, *Over-stating the Arab State. Politics and Society in the Middle East.* Londres, IB Tauris, pp. 382-396.

7. Por ejemplo, en Marruecos el desempleo de los jóvenes progresa rápidamente: entre el grupo de edad de 15-24 años ha pasado del 27,8 % en 1988 a 31,1 % en 1990, de manera que la tasa de desempleo de los jóvenes alcanza casi el doble de la del conjunto de los activos. Así mismo, la obtención de un diploma no constituye ya una seguridad contra el desempleo: el 33 % de los desempleados son jóvenes diplomados o licenciados y los índices de paro de éstos crecen de un año a otro. Por ejemplo, entre 1990 los que tenían estudios secundarios aumentaron de 43,4 % a 46,2 % ; los bachilleres de 36,2 % a 38,8 %, y los licenciados del 9,6 % al 11,6 %. La edad media de los jóvenes diplomados en paro era de 28 años, siendo un 86 % solteros y un 90 % vivían con sus padres. Por su parte, en Argelia el 90 % de los parados tiene menos de 30 años y su duración en situación de desempleo se prolonga más de dos años; el índice de paro aumenta una media del 8 % anual en medio urbano. Fuente: *Ajustement Structurel au Maghreb,* Bichara KHADER (ed). CERMAC, Universidad de Lovaina, 1993.

8. Mekki BENTAHAR, *La jeunesse arabe à la recherche de son identité.* Rabat, Al Kalam, sd. Mona BENNANI-CHRAIBI, *Soumis et Rebelles les jeunes au Maroc.* Casablanca, Le Fennec, 1994. Aymen KHALIFA, "The Youth of Egypt". *Civil Society,* October 1995, pp. 6.

9. En Líbano y Jordania la encuesta se realizó en 1994 por el Market Research Organization of Amman. En Palestina la realizó en 1995 el Center for Palestine Research and Studies (CPRS) de Nablús. En Egipto se llevó a cabo en 1988 por el Prof. Jamal Sanad al-Suwaidi de la Universidad de Emiratos Arabes Unidos y el Prof. Mark Tessler del Center for International Studies de Wisconsin. Los resultados de dichas encuestas fueron presentadas por Mark Tessler & Jaquelyne Champagne en el seminario Internacional *Integration or Alienation. Youth in the Middle East.* Fundación de la Cultura Europea. Amsterdam, Septiembre 1997.

10. Gema MARTIN MUÑOZ, "Mujeres islamistas y sin embargo modernas" *en El imaginario, la referencia y la diferencia: Siete estudios acerca de la Mujer Arabe,* M. del AMO (coord). Granada, Universidad de Granada, 1997, pp. 75-90.

Gema Martín Muñoz, profesora de Sociología del Mundo Árabe e Islámico de la Universidad Autónoma de Madrid, es autora de numerosos libros y estudios sobre las sociedades musulmanas, las cuales conoce en profundidad a través de una experiencia continuada que la llevó a residir en Egipto durante más de tres años y realizar numerosos viajes a Argelia, Marruecos, Túnez, Jordania y Palestina. Particularmente interesada en la observación de los procesos electorales, ha asistido desde 1984 como observadora a los comicios egipcios, argelinos, palestinos e iraníes.

Los islamismos en el Mediterráneo

Ignacio Ramonet

Vamos a hablar de los islamismos arrancando, desde finales de los 70, desde el triunfo de la revolución islámica en Irán en 1979 y la llegada al poder del imán Jomeini, que significa la creación de un estado en que el islamismo se convertía en la ideología oficial. Desde ese momento se crea un fantasma en Occidente en la medida que ese estado apareció como un nuevo centro, a partir del cual se podrían crear extensiones que amenazarán la estabilidad de otros estados. De ahí que durante diez años, 1979-1989, Occidente alentase a un país árabe laico como Iraq, el Iraq de Sadam Hussein, modernista, de corte nacionalista y jacobino a combatir la revolución islámica. Iraq, durante esos diez años, con la ayuda económica y militar de occidente, tuvo la misión de contener la revolución islámica iraní, que por otra parte tenía extensiones reales en otros estados, en particular en el Líbano, en un Líbano en guerra donde gobierna actualmente un partido emparentado con la revolución islámica iraní. A partir de esta revolución y sobre todo tras la desaparición de la Unión Soviética, Occidente trata de buscar un equivalente a lo que fue el comunismo y resurge la idea de una internacional islámica como amenaza general. Hoy en día tenemos el sentimiento de que algunos estrategas, en particular en el seno de la OTAN, cuando se trata de identificar cual es la amenaza del momento presente, piensan en el islamismo.

Por otra parte, algunos politólogos, como el norteamericano Samuel Hutchinson en su libro *Choque de civilizaciones*, cuentan que en el mundo de hoy existe un enfrentamiento de cinco civilizaciones, que actúan como placas tectónicas que están entrando en movimiento y entrechocando, provocando toda serie de terremotos y de convulsiones. Y las dos más amenazadoras para la civilización occidental son la civilización islámica y la civilización confuciana.

Tenemos, pues, una serie de elementos que nos indican que para Occidente el islamismo es una amenaza. Por otra parte, la prensa cada día nos habla de las atrocidades que cometen los islamitas en Egipto, como el atentado de Luxor particularmente terrible, o de los Talibanes, estudiantes coránicos del Afganistán, que han creado una sociedad bastante retrograda, prohíben a las mujeres ir a la escuela o trabajar, prohíben la televisión y persiguen la creación de un estado particularmente arcaico. Todo esto nos da una idea, no sólo negativa, sino que nos da una idea poco clara de lo que es el islamismo. Hay que observar que durante un cierto tiempo algunos islamismos oficiales han sido utilizados por Occidente. Porque, por ejemplo, los Talibanes, que no son más que una generación de islamitas radicales, fueron ayudados por los EE.UU. contra el régimen que habían puesto en el poder los soviéticos. Las guerrillas afganas, la formación de voluntarios musulmanes venidos de numerosos países para luchar en Afganistán, una especie de brigadas internacionales musulmanas, fueron entrenadas y equipadas con armamento y financiación norteamericanas. Afganistán era una de estas guerras de baja intensidad que caracterizaron los años 80, como Nicaragua, Camboya o Angola. Occidente ha utilizado el islamismo. Hoy día hay que recordarlo para ver que Occidente no tiene un comportamiento coherente con el islamismo. Uno de los focos del islamismo es Arabia Saudí, y sin embargo la guerra del Golfo se hizo para proteger a Arabia Saudí, que es la que financia muchas de las redes islamistas más importantes en el mundo. El FIS argelino, por ejemplo, cuando se crea está en parte financiado por Arabia Saudí, y Occidente no amenaza con derrocar el régimen saudí. Al contrario, todos los occidentales han hecho la guerra contra Sadam Hussein para proteger a Arabia Saudí, que es un foco central del fundamentalismo musulmán.

Por otra parte hay que considerar el momento que estamos viviendo, un momento que llamamos la mundialización. Lo que llamamos la mundialización o la globalización es esencialmente una dinámica económica. Es la interdependencia cada vez mayor de las economías de los países, que intercambian cada vez más productos. El comercio exterior pasa a ser una división en el desarrollo y crecimiento de los países, y tiene un aspecto fundamental que es la mundialización financiera, que hace que la mayoría de las finanzas estén compenetradas. Y tiene otros aspectos, no sólo económicos: tiene una consecuencia que es la mundialización de la comunicación, existiendo cadenas de televisión mundiales como la CNN; o bien en materia de cultura de masas vemos como películas y series de TV se extienden al mundo entero. Además una serie de productos y comercios inundan el planeta, sería el caso de los McDonalds y los productos informáticos como Microsoft. La mundialización supone una intensificación de las relaciones económicas y comerciales, pero también la creación de una especie de cultura mundial que homogeneiza los comportamientos, la manera de vestir, la manera de comer, la manera de divertirse del planeta entero. Este fenómeno que curiosamente es un fenómeno de cohesión y homogeneización, en realidad ayuda a crear un sentimiento de defensa y de protección. Muchas personas sienten que esta homogeneización les está retirando su identidad. Una de las características de nuestro mundo es la homogeneización, pero también la crisis de la identidad. Porque hay dos tipos de identidades que hoy día prácticamente desaparecen, no tienen un estatuto de significación lo suficientemente fuerte, como lo tuvieron. Me refiero en primer lugar a la identidad política o pertenencia a un partido, o a la identidad social o pertenencia a una clase social como identidad fuerte. Estas dos identidades están en crisis, y al desaparecer resurgen dos identidades que estaban durmientes: la identidad nacional o de grupo comunitario. Grupo que se puede inventar. Hoy día estamos viendo aparecer

nacionalidades nuevas que no existieron nunca, como el fenómeno italiano de La Padania. Un nombre nuevo. Nunca ha existido un estado que se llame así. No ha existido una lengua padánica. Pero ante nuestros ojos surge una nacionalidad nueva. Por otra parte, la identidad religiosa, el hecho de que al reivindicar una religión pura, ya sea católica, musulmana, judía, budista o hinduista, hay una especie de creencia de que uno se va a proteger contra la desaparición de las identidades.

El islamismo, en parte, tiene que ver con este fenómeno también. El islamismo surge con fuerza en los países árabes mediterráneos en los años setenta, especialmente fruto de tres grandes decepciones. La primera es que, inmediatamente después de la independencia, los países árabes han sufrido un traumatismo colectivo violento. Durante varios siglos, a medida que han sido colonizados, los países árabes pasan de un periodo de esplendor, desde el siglo VII al XIV, con un desarrollo a la vez cultural, intelectual, político, militar y tecnológico, a caer en una situación colonial. Los turcos otomanos, que son musulmanes, pero no árabes, colonizan la parte esencial del mundo árabe, hasta la frontera entre Argelia y Marruecos, siendo éste el único país árabe no colonizado durante siglos. Por eso Marruecos tiene una especificidad cultural diferente en el marco del Magreb. Pero también Marruecos conocerá la humillación colonial en el siglo XX, con la doble colonización franco-española. Y de la misma manera, el mundo árabe, mientras se libera de la colonización turca en el momento de la primera guerra mundial (es la historia de Lorenzo de Arabia) no consigue más que pasar de una dominación turca a una dominación anglo-francesa. La dominación de Argelia empieza por Francia en 1830. Italia comienza a colonizar Libia, y el resto del Oriente Próximo se reparte entre Francia e Inglaterra. Francia domina la Gran Siria que comprendía El Líbano. Y los ingleses dominarán la Península Arábiga así como Irán, Egipto y el Sudán. Es decir, que el mundo árabe pasa de una situación colonial a otra. Esto constituye una gran humillación, porque la lucha durante el siglo XIX, por el deseo de ser soberanos, ha creado un movimiento intelectual muy importante, el movimiento del renacimiento musulmán, lo que se llamó la *najda*, conducido en parte por cristianos árabes y musulmanes árabes. Esta idea tiene como traducción política el hecho de que se quiere una modernización del mundo árabe. Se cree que el mundo árabe no debe pensar constantemente en su pasado glorioso, sino que debe integrarse en el movimiento general de los países. Y hay un movimiento que se llamará *el guajta*, un movimiento de modernización de los países árabes, con la idea de que existe la posibilidad de crear un nacionalismo árabe.

¿Qué es el nacionalismo árabe? El nacionalismo árabe es algo que podemos comparar con el bolivarismo en América Latina. La idea de que todos estos países tienen una historia común, una lengua común, una base religiosa mayoritaria común, y que por consiguiente es posible constituir una unidad árabe, crear un proyecto que haga que todos los países que tienen como lengua oficial el árabe tengan vocación a integrarse en una unidad política. Esta unidad política estaría conducida por militantes integrados en partidos nacionalistas árabes. Pero al mismo tiempo que se produce este fenómeno de doble colonización y surgimiento del nacionalismo árabe aparece el problema de Israel. En Europa, en razón de las persecuciones, del ascenso del antisemitismo a finales del XIX, se funda en Suiza el movimiento sionista, con vocación a recobrar las tierras bíblicas situadas en el que fue el país hebreo hasta la destrucción del templo en el año 80 de nuestra era. Y por consiguiente se genera un movimiento de emigración a Israel, con una población judía que aumenta y que en los años 30 va a crear enfrentamientos con los palestinos, una población que está en ese sitio por lo menos desde hace tanto tiempo como los judíos, ya que los palestinos son descendientes de los filisteos. Estos enfrentamientos empiezan a crear una tensión entre los árabes y lo inmigrantes judíos de la región, de una región que en este momento no es exactamente Palestina, puesto que Palestina está integrada en los territorios árabes dominados por los británicos. Los árabes empiezan a entender que esta tensión en el futuro será un problema importante.

En los años 50 cuando los países adquieren una soberanía de hecho, el movimiento nacionalista árabe toma el poder en varios países, en particular en Egipto, el líder mítico del nacionalismo árabe es Gamal Abdel Nasser. El coronel Nasser instaura como ideología oficial el nacionalismo árabe, comienza entonces el proyecto nacionalista que consiste en crear una nación árabe. Egipto deja de llamarse como tal para denominarse República Árabe Unida (RAU), a esta RAU se unen otros dos países: Siria y el Yemen. La vocación de esta RAU es que otros países se sumen y formen un mismo estado, cuya capital será el Cairo, bajo la premisa de que el nacionalismo les devolverá la dignidad, el nacionalismo hará de los árabes una nación de nuevo poderosa, les librará de la humillación colonial, les restituirá en su cultura. El nacionalismo no es un movimiento religioso sino laico, en Egipto existen un 20% de cristianos y existe una comunidad judía importante. Por otra parte la RAU se propone liquidar el problema israelí, puesto que desde 1947 existe un estado de Israel que ha ganado la primera guerra a los árabes, la guerra del 48. El estado israelí constituye una humillación suplementaria, como es la instalación en el corazón del mundo árabe de un estado considerado exterior y que los árabes rechazan. Consideran que es injusto que los occidentales que son quienes han practicado el antisemitismo, quienes han creado la Alemania nazi y los campos de exterminio, entreguen un trozo del mundo árabe para desculpabilizarse. Los árabes no han participado en el antisemitismo de forma tan violenta como en Europa Central y en algunos países, como Turquía, no ha existido nunca un antisemitismo agresivo. Los árabes no se consideran culpables por lo que no entienden por qué han de reparar esa falta occidental. El proyecto nacionalista es un proyecto que creará extensiones, en la guerra de independencia argelina y globalmente los que luchan por la independencia en el Magreb, como Marruecos donde hay una pequeña guerra de independencia del 1953 al 1956.

Como en Túnez o la guerra de Argelia, que es una guerra de gran intensidad entre 1954 al 1962, los que luchan, tanto Ben Bella, jefe político, o Bumedian, jefe militar de la revolución, se refieren a Nasser como líder supranacional que guía al conjunto del mundo árabe, pensamiento que también se da en Occidente. Nasser apoya los movimientos independentistas, para castigar esta ayuda se produce la intervención de 1956, cuando nacionaliza el Canal de Suez. Francia, Inglaterra e Israel atacan y toman Egipto recuperando el canal y ocupando Israel, el Sinaí. Esta intervención dura hasta que los EE.UU y la URSS obligan a los invasores a retirarse, descubriendo franceses e ingleses que ya no son grandes potencias coloniales.

La influencia nacionalista árabe se muestra en el conjunto del mundo árabe, los militares en particular son de corte nacionalista y llevan a cabo golpes de estado como en Iraq frente al rey Feisal, se crean partidos nacionalistas en Siria e Iraq como el BAAS que es de un nacionalismo socialista para establecer esta especie de modernidad, para restablecer la lengua y la cultura árabe en su dignidad, quedando al margen todo fenómeno religioso.

¿Qué ocurre con este proyecto? Este proyecto fracasa en tres planos: fracasa porque el nacionalismo no consigue modernizar estos países, no consigue crear una industria desarrollada, no consigue crear unas clases medias desarrolladas y educadas suficientemente para estabilizar socialmente a los países, no consigue crear una administración que funcione. El segundo fracaso es moral, estos países muestran que son también aptos a la corrupción, que por otra parte estos regímenes nacionalistas son autoritarios, dictatoriales y a la vez están creando unas élites que viven muy por encima del nivel de vida de los ciudadanos. El tercer fracaso es frente al conflicto Israel-Árabe. Los nacionalismos no consiguen resolverlo y serán derrotados como en 1956 y 1967. El nacionalismo, pues, no consigue sus objetivos y el relevo lo toman los proyectos socialistas.

En el mundo árabe como en otras regiones del mundo una serie de partidos, algunos nacionalistas y socialistas como el BAAS o el FLN en Argelia, se muestran dispuestos a crear una sociedad más igualitaria con la idea de que haya una clarificación económica y por consiguiente, una participación del estado en el desarrollo de la economía; estos socialismos también fracasan. En el mundo árabe estos estados "socialistas" fracasan en la modernización del estado, todos tienen una dependencia del mundo Occidental, todos están salpicados por la corrupción y es en este marco de fracaso económico y moral donde surgen los islamismos que ya estaban latentes en estas sociedades.

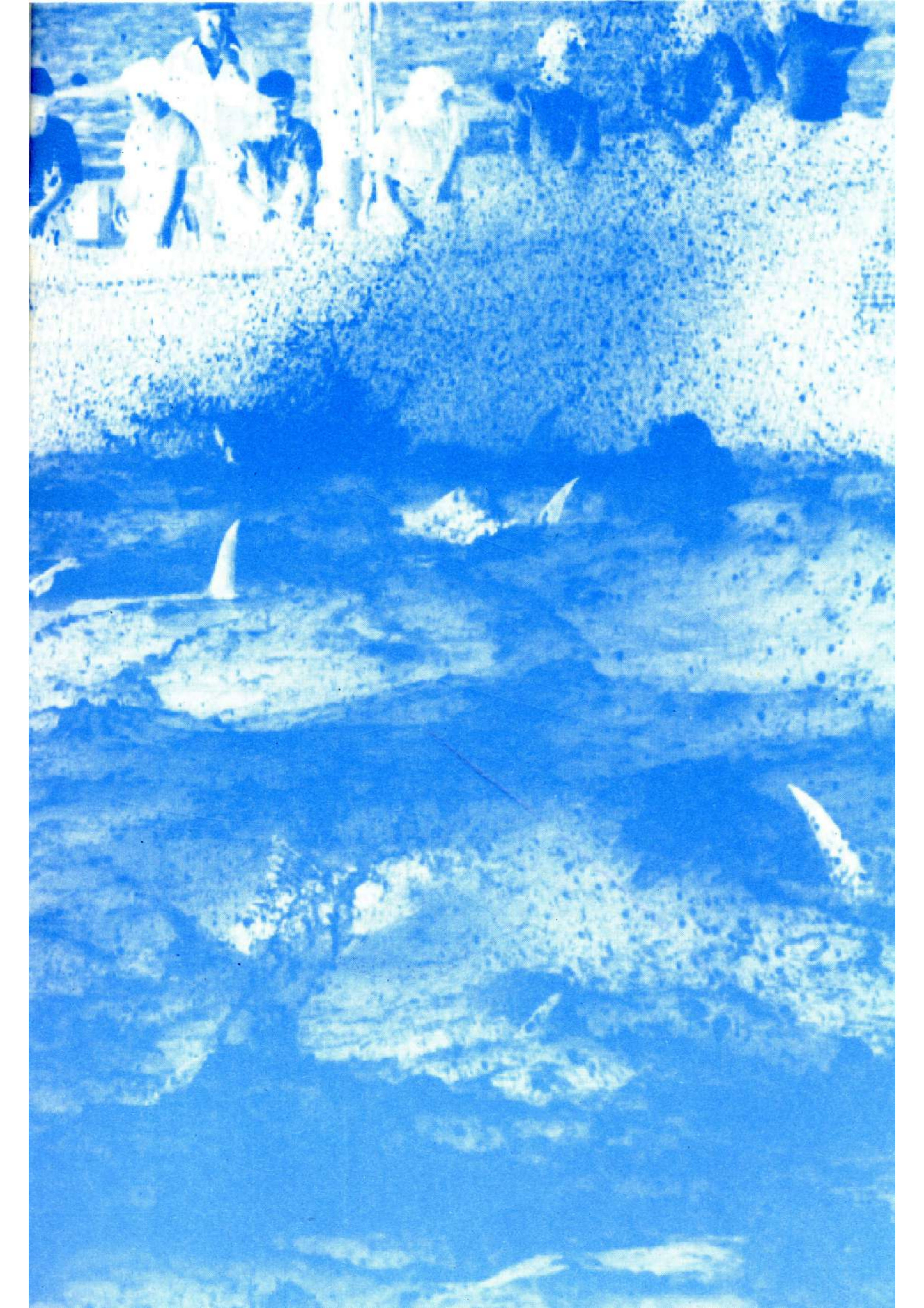
¿Cómo podríamos definir este islamismo? El islamismo es la aspiración a resolver por medio de la religión todos los problemas sociales y políticos y restaurar la integridad de las creencias, dogmas y ritos del Islam. En el mundo árabe, con la excepción de una minoría en Líbano, el Islam es *sunnita* y no tiene Iglesia, no hay una estructura jerárquica como en el catolicismo, salvo en el Islam *chiita*. En el Islam *sunnita* lo que existe es la *Uma*, la comunidad de los creyentes, y esta *Uma* está autogobernada, no hay sacerdotes. Esto permite que en realidad cualquier musulmán pueda interpretar el Islam y puede dirigirse a sus correlegionarios para dar su propia idea sobre el Islam. Para las masas populares, a pesar de todos los cambios, —colonialismo, descolonización, nacionalismo, socialismo—, en definitiva, las leyes del Corán han constituido las estructuras elementales del funcionamiento de la sociedad, el Corán es la referencia fundamental, al igual que en las sociedades occidentales laicas la cultura cristiana sigue siendo la base del comportamiento, de los valores morales, de lo justo e injusto. Los fracasos políticos fueron para muchos ciudadanos particularmente escandalosos, en la medida que fueron realizados por personas que oficialmente no tenían una práctica del Islam, eran agnósticos o rechazaban el Islam. En cierta medida para las masas pobres estos fracasos eran producto del alejamiento del Islam. En los años 20, esta voluntad de resistirse a una modernización que se hace en nombre de la adopción de los valores occidentales, crear ciudades de manera occidental, crear escuelas de manera occidental, crear industrias a la manera occidental, propuestas concebidas bien por no musulmanes o por musulmanes que no practican y que se enriquecen sobre la sociedad. Esta voluntad de resistencia, provoca en Egipto, en 1928, el primer núcleo de lo que llamamos hoy el islamismo, surgen los Hermanos Musulmanes. Se trata de un movimiento clandestino, organizado a la manera de una organización fascista, no olvidemos que el fascismo italiano está instaurado en Italia desde 1923 y ofrece una enorme influencia en el plano político en todo el mundo. Para Los Hermanos Musulmanes la idea es crear un movimiento subterráneo, con multitud de ramas, que deben impregnar a la sociedad. El proyecto pretende la toma del poder para establecer un estado autoritario islámico, que tendrá como principal misión la de restablecer el orden moral, social y religioso.

Muchos analistas, cuando leen el Corán, no encuentran suficiente materia para poder sacar de este texto sagrado las normas para estructurar y gobernar un país; era la posición que adoptó Nasser, quien combatió extremadamente a los Hermanos Musulmanes y ahorcó a su fundador. A Nasser estos musulmanes le parecían locos e irracionales, porque él mismo cuando leía el Corán no veía como podía resolver los problemas de su sociedad. La creencia, para muchos laicos, de que en el Corán no existen recetas mágicas para gobernar las sociedades sofisticadas y complejas como son las sociedades modernas, provocaba que las ideas islamistas fueran condenadas por los dirigentes nacionalistas árabes e islámicos. Pronto Los Hermanos Musulmanes se organizan en dos tendencias. Por una parte una tendencia reformista en la que los islamistas no quieren apoderarse del poder a toda costa, lo que quieren es impregnar el conjunto de la sociedad de las ideas del Corán y quieren reislamizar la sociedad. Que la sociedad naturalmente reclame una especie de retorno a la moral coránica. Que el estado mismo llegue a convencerse de que lo mejor para una sociedad islámica es la aplicación de la *sharia*, de la ley coránica. Que de la *sharia* debe partir la constitución de un estado musulmán moderno, ya que esto es lo que corresponde al sentimiento y al pensamiento

de las sociedades. Estas son las premisas que encontramos en Egipto con los Hermanos Musulmanes. También los islamistas jordanos que han entrado y salido del gobierno. El FIS argelino era reformista, no habían cometido ningún acto de violencia antes de enero de 1991, cuando se da el golpe de estado para impedir que los islamistas ganen las elecciones legislativas, hasta ese momento eran un partido moderado, que hacía una campaña política defendiendo sus ideas, que la gente votó libremente por ellas. Este mismo islamismo reformista es el que encontramos en Túnez, el llamado movimiento de la Tendencia Islámica que es brutalmente combatido por el presidente Ben Alí; la mayoría de sus líderes o están en el exilio o en las cárceles.
Existe otra tendencia a la que podríamos llamar islamistas revolucionarios. Piensan que hay que derrocar a los gobiernos por la fuerza, piensan que la mayoría de los regímenes árabes (y no se equivocan) son regímenes que se han erigido ellos mismos por la fuerza. En el mundo árabe no existe ningún régimen democrático, es la única área del mundo donde no existen un solo régimen democrático y la mayoría de estos son los regímenes y gobernantes que más tiempo llevan gobernando en el mundo. Los islamistas piensan que estos regímenes que se han instaurado por la violencia, que se mantienen por el autoritarismo e inmovilizan el juego político, sólo pueden ser derrocados por la violencia y la insurrección, es por ello que organizan comandos que puedan combatir las estructuras del poder. Estas teorías son lo que se llama el Socialismo Islámico y sus seguidores fueron los que asesinaron a Sadam. Ellos son los que se levantaron en Siria en 1982, donde el presidente Assad produjo miles de muertos para destruir el movimiento. Ellos son los que inspiran al GIA argelino y al Hamás palestino.
Cualquiera que sea su tendencia, reformista o revolucionaria, las organizaciones islamistas están muy estructuradas y lo están entorno a un guía, a un jefe espiritual, que inspira al movimiento y crea sobre él una gran influencia. Este guía está rodeado por un "bureau" político que él elige, al igual que Mahoma organizó su entorno. Existe, también, una especie de Asamblea General, constituida por cien ó ciento cincuenta miembros en la que se discuten las principales directrices. De hecho los Hermanos Musulmanes quieren hacer una reforma del Islam en un sentido conservador y ofensivo en el sentido que la hicieron los grandes reformadores de Islam en el siglo XIX, sobre todo como lo hizo el gran reformador del Islam moderno, un paquistaní que modificó el Islam y permitió la reislamización de unas sociedades que a lo largo de la dominación colonial habían perdido una clara visión de lo que eran. Los Hermanos Musulmanes han sido combatidos en todos los países árabes, detenidos, torturados ejecutados...
¿Cómo ven los revolucionarios musulmanes el mundo? Ellos tienen una visión del mundo dividido en dos: por un lado el Islam y por otro todo lo que no es el Islam, que es la barbarie, es la no civilización. Piensan que el propio mundo islámico ha sido pervertido por la dominación colonial. La dominación colonial ha introducido en las sociedades musulmanas una serie de elementos que han degradado, despurificado, el contexto islámico que existía. Creen que los países islámicos deben ser regenerados y esta regeneración debe de pasar por la eliminación y supresión de las élites que están occidentalizadas o de aquellos que han renegado del Islam. Para restaurar el Islam han de construir un prototipo de sociedad, un modelo de sociedad futura a imagen de los grupos por ellos constituidos, y que estos grupos deben ser un ejemplo para los creyentes, que verán y optarán entre una manera de vivir occidental y el modelo propuesto por los islamistas. Esta tesis es la que en los setenta permitirá pasar a la *yijad*, la guerra santa, los islamistas consideran que la guerra santa no sólo hay que hacerla contra quienes no son musulmanes, sino que hay que hacerla contra aquellos musulmanes que no tienen una práctica pura de la religión y en concreto contra los gobiernos musulmanes que ellos califican de impíos.
A partir de Egipto se crean las Hermandades Musulmanas, éstas van a proliferar en todo el mundo árabe y en todo el mundo musulmán. El país que más les va a ayudar es Arabia Saudí, porque es un país que está dirigido por un grupo que quieren una práctica severa y rigurosa. Piensan que todo lo que se ha hecho en el Islam después del tercer siglo de la *hégira* ha edulcorado y modificado el Islam. Arabia Saudí, a partir de 1945, con el desarrollo que produce el petróleo, financiarán a todas las Hermandades Musulmanas de mundo. El proyecto de la Arabia Saudí persigue la extensión de una regla rigurosa del Islam más allá de sus fronteras, para ello crea instructores, educadores, periódicos, cadenas de TV, fomentando el avance de los grupos islamistas en cada país, creando organizaciones de caridad que ayudan a los más pobres en la salud, en la educación. Sin embargo, las Hermandades Musulmanas no constituyen una internacional, sino que en cada sitio se desarrollan atendiendo a las características de su realidad y las condiciones políticas locales. En Palestina, por ejemplo, los Hermanos Musulmanes crearon el Hamás, (Movimiento de la Resistencia Islámica) este movimiento fundado cuando empieza la Intifada en diciembre de 1987, se ha desarrollado en Cisjordania y sobre todo en Gaza.
¿Por qué se desarrollan estos grupos? El islamismo no es una especie de conversión religiosa que se apodera de los ciudadanos, el islamismos es la posibilidad para las masas desheredadas, para los que no tienen la posibilidad de salir de una situación social desesperada. Es la perspectiva de poder soñar con una sociedad más igualitaria, justa y decente. Un politólogo dice que hoy en día en un país árabe una familia decente es islamista, porque es la manera de preservar una especie de rigor moral en sociedades en las que la corrupción, el autoritarismo, crea la imposibilidad de una leyes iguales para todos. El mejor sistema de defensa para los desheredados es el islamismo, representando lo que pudo representar para el proletario de finales del siglo XIX el comunismo o a los braceros de Andalucía el anarquismo. Se desarrolla porque han creado en la sociedad, para los más pobres, sistemas de ayuda en caso de enfermedad, de fallecimiento, ayudas para la comida, para la educación... Son los únicos que han estado presentes en los barrios humildes cuando el gobierno los abandona a su suerte. Esto mismo explica el arraigo

espontáneo y rápido de los islamistas en Argelia, donde ha existido un régimen relativamente socialista y con mucho poder financiero, pero injusto, por ello los islamistas encuentran un terreno ideal para su desarrollo.
¿Cómo es posible que los regímenes autoritarios hayan permitido el crecimiento de los islamismos? ¿Cómo Israel ha permitido que en Gaza y Cisjordania se desarrolle el Hamás? ¿Por qué el régimen argelino ha permitido que los islamistas constituyan estas redes de solidaridad que inevitablemente les iban a dar poder? Israel veía en estas organizaciones de caridad musulmanas un contrapeso, que concebía como arcaico y sin futuro. De hecho, Israel, frente a la OLP, alienta este desarrollo de las colectividades musulmanas. Piensan los primeros gobiernos israelíes, que las colectividades pueden constituir un freno al proyecto de la OLP que es mucho más político y que posee una organización militar de lucha contra la presencia de Israel.
De otra parte, en Argelia el propio gobierno quiere arabizar su sociedad. La larga colonización francesa ha desarabizado en cierta medida la sociedad. Muchos argelinos no hablan árabe, los cuadros no hablan árabe y hay que rearabizar para identificar la sociedad. Por otra parte hay una gran influencia de los marxistas, el partido comunista, sindicatos... y el régimen de Bumedian va a importar masivamente maestros de escuela, profesores que hablan árabe y enseñan el árabe a los niños. ¿De dónde los hace venir? Los hace venir del país que más profesores de árabe tiene que es Egipto. Egipto, a la vez, quiere desembarazarse de sus Hermanos Musulmanes, manda a Argelia miles de profesores que son esencialmente Hermanos Musulmanes.
En Argelia no se ve como un problema esta llegada porque el gobierno no se imagina que esta sociedad desarabizada, desislamizada se va a convertir al Islam. Lo que sí ve como amenaza es el comunismo, piensa que esta avalancha de profesores musulmanes va a ser un contrapeso, sin embargo cuando fracasa el proyecto socialista sólo queda para las masas desheredadas el proyecto islamista. Entre 1967 y 1987 el número de mezquitas pasa de 400 a 750 en Cisjordania y en Gaza de 200 a 600. Los Hermanos Musulmanes van a multiplicar la creación de mezquitas y estas son un foco de influencia, porque cada mezquita es a la vez un dispensario, una escuela... van creando una red.
El islamismo, para finalizar, contrariamente a la idea esperpéntica que se tiene en Occidente, podríamos decir que es natural que se haya desarrollado en el mundo árabe, es normal que este proyecto exista tal como es, y el mundo árabe tal como es, es la consecuencia de las políticas desarrolladas por Occidente en este universo. Lo hemos visto de manera flagrante cuando Occidente amenaza a Iraq. Iraq es un país baasista, social nacionalista, un país laico, jacobino, que práctica una política de modernización en materia de salud, de educación, de desarrollo, de presencia de las mujeres en la vida pública, entonces ¿qué ha ocurrido? Se produce en Iraq tal incredulidad de que Occidente no entienda que frente al fenómeno del Islamismo un país como Iraq es un país que desarrolla una opción diferente, que Sadam Hussein se convierte al Islam, hace una peregrinación a La Meca y establece el Corán como ley. De hecho Occidente ha provocado un islamismo casi oficial en Iraq. Si hoy día existe un islamismo violento en cierta medida Occidente no puede sino considerarse como parte responsable por haber ayudado a conservar los regímenes corruptos. En Marruecos, si hubiera elecciones libres y un partido islamista se presentara, éste ganaría las elecciones, es el movimiento político más importante de la sociedad marroquí, pero no está representado en los organismos oficiales a pesar de ser un islamismo reformista.
En definitiva, los islamismos no son fruto de una crisis religiosa sino que surgen fruto de una crisis política y moral.

Ignacio Ramonet es especialista de geopolítica y estrategia internacional. Doctor en Semiología y en Historia de la cultura, en la Escuela de Altos Estudios en ciencias sociales de París (antiguo alumno de Roland Barthes y de Cristhian Metz). Director, en París, del mensual *Le Monde Diplomatique*, y del trimestral *Manière de voir*. Profesor de teoría de la comunicación audiovisual, Universidad Denis Diderot (Paris VII). Es autor de *La golosina visual*, *La communication victime des marchands; Medias, mensonges et democratrie; Cómo nos venden la moto* (con Noam Chomsky); *Television et pouvoirs; Nouveaux pouvoirs, nouveaux maîtres du monde* y *Un monde sans cap*.




Puerto Bahia de Algeciras
Autoridad Portuaria de la Bahía de Algeciras
JUNTA DE ANDALUCIA
CONSEJERIA DE CULTURA
UNIVERSIDAD INTERNACIONAL de ANDALUCIA